



مركز دراسات الوحدة العربية

مشروع دراسات الديمقراطية
في البلدان العربية

المواطنة و الديمقراطية في البلدان العربية

بشير نافع
سمير الشميري
فادية احمد الفقير
جورج القصيفي
عبد الحميد الأنصاري
محمد هلال الخليفي
خالد الحروب
عبد الوهاب الأفندي
يوسف الشويري
علي خليفة الكواري (محرر)

المواطنة و الديمقراطية

في البلـدان العربيـة



مركز دراسات الوحدة العربية

مشروع دراسات الديمقراطية
في البلدان العربية

المواطنة و الديمقراطية في البلدان العربية

بشير نافع — سمير الشميري — فادية احمد الفقير

جورج القصيفي — عبدالحميد الأنصاري — محمد هلال الخليفي

خالد الحروب — عبد الوهاب الأفندي — يوسف الشويري

علي خليفة الكواري (محرر)

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية/ بشير نافع... [وآخ.]؛
علي خليفة الكواري (محرر).
٢٧٨ ص. ـ (مشروع دراسات الديمقراطية في البلدان العربية)
يشتمل على فهرس.
١. الديمقراطية ـ البلدان العربية. ٢ ـ المواطنة ـ البلدان العربية.
أ. نافع، بشير. ب. الكواري، علي خليفة (محرّر). ج. السلسلة.
323.60956

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون ص.ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٠٩٠ ١١٠٣ ـ لبنان
تلفون: ٨٦٩١٦٤ ـ ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت
فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)
e-mail: info@caus.org.lb
Web Site: http://www.caus.org.lb



الطبعة الأولى
بيروت، كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠١

المحتويات

تقديم ٧
المشاركون ٩

القسم الأول
اللقاء السنوي العاشر

الفصل الأول : مفهوم المواطنة
في الدولة الديمقراطية .... علي خليفة الكواري ١٣
تعقيب .... جورج القصيفي ٤١
المناقشات ٤٦

الفصل الثاني : إعادة النظر في المفهوم التقليدي
للجماعة السياسية في الإسلام:
مسلم أم مواطن؟ .... عبد الوهاب الأفندي ٥٥
التعقيبات:
(١) حول المواطنة والأنموذج
السياسي الإسلامي التقليدي .... بشير نافع ٧٥
(٢) .... يوسف الشويري ٧٩
المناقشات ٨٣

الفصل الثالث : مبدأ المواطنة في الفكر القومي العربي:
من «الفرد القومي» إلى «الفرد المواطن» .... خالد الحروب ٩١
تعقيب .... محمد هلال الخليفي ١١٥
المناقشات ١٣١

الفصل الرابع : مبدأ المواطنة في البلدان العربية
مناقشة عامة .... علي خليفة الكواري ١٤٥
المناقشات ١٥٧

القسم الثاني
دراسات تطبيقة أعدت بعد اللقاء السنوي العاشر

الفصل الخامس : نساء ديمقراطيات بدون ديمقراطية؟
النسوية والديمقراطية والمواطنة :
حالة الأردن .... فادية أحمد الفقير ١٨١
تعقيب .... عبد الحميد اسماعيل الأنصاري ٢١٧

الفصل السادس : المواطنة المتساوية
(اليمن أنموذجاً) .... سمير عبد الرحمن الشميري ٢٢٥

الملاحق ٢٥٥
فهرس ٢٧١

تقديم

كتاب **المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية** يحمل تجربة جديدة، إذ رأى مشروع دراسات الديمقراطية أن يضيف إلى الكتاب مساهمات لم يتم تقديمها إلى اللقاء السنوي، إضافة إلى ما قدّم إلى اللقاء من أوراق وتعقيبات وما جرى فيه من حوار ومناقشات، وذلك لإغناء موضوع المواطنة والإلمام بجوانب لم يتيسر طرحها في اللقاء. وسوف يجري المشروع على هذا التقليد لتوسيع دائرة تناول موضوعات اللقاءات السنوية وإضافة مساهمات تقع في صلب الموضوع، ولكن لم يتيسر طرحها في اللقاء، إمّا بسبب تعذر حضور معدّيها، حيث يعقد اللقاء السنوي بمن حضر من الموجودين في بريطانيا، أو بسبب ضيق وقت اللقاء، حيث لا يتجاوز ست ساعات عمل. ولعلنا بهذا التقليد نستطيع استكتاب المختصين في موضوعات اللقاءات السنوية لتغطية ما يمكن تغطيته من جوانب الموضوع.

وفي هذا الكتاب **المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية** أضيف بحث د. فادية أحمد الفقير حول «نساء ديمقراطيات بدون ديمقراطية؟ النسوية والديمقراطية والمواطنة في الأردن»، وتعقيب د. عبد الحميد الأنصاري عليه. وكذلك أضيف بحث د. سمير عبد الرحمن هائل الشميري حول «المواطنة المتساوية (اليمن أنموذجاً)»، إلى البحوث الثلاثة التي قدمت إلى اللقاء السنوي العاشر والتعقيبات عليها ومناقشتها، وهي بحث د. علي خليفة الكواري حول «مفهوم المواطنة في الدولة الديمقراطية»، وبحث د. عبد الوهاب الأفندي حول «إعادة النظر في المفهوم التقليدي للجماعة السياسية في الإسلام: مسلم أم مواطن؟» وبحث الأستاذ خالد الحروب حول «مبدأ المواطنة في الفكر القومي العربي: من «الفرد القومي» إلى «الفرد المواطن»».

إن هذا الكتاب يضاف إلى ما سبق إصداره عن اللقاءات السنوية العشرة

الماضية والفضل في إنجازه يعود إلى الجهود التطوعية التي بذلها الباحثون والمعقبون، والحضور السنوي المتكرر للمشاركين في اللقاء الذي أصبح يبشر ببروز تيار ديمقراطي عبر مختلف القوى السياسية والتيارات الفكرية الفاعلة على الساحة العربية، الذي يجدون في لقاء أكسفورد السنوي فرصة للتواصل الفكري من أجل خلق فهم مشترك أفضل حول الديمقراطية والعمل على تأصيلها في الحياة السياسية العربية على المستوى الأهلي، إلى جانب المستوى الرسمي. فإلى مقدمي البحوث والمعقبين عليها والمشاركين في اللقاء الشكر والتقدير والامتنان لرفدهم مشروع دراسات الديمقراطية بجهودهم وإغنائه بفكرهم ومبادرتهم الخيّرة. ولا يفوتنا أن نشكر زميلنا الاستاذ ناجي عبد العزيز الذي تابع موضوع هذه الدراسة منذ أن كانت فكرة حتى كتابة آخر حرفٍ فيها.

مشروع دراسات الديمقراطية في البلدان العربية
رغيد كاظم الصلح ـ علي خليفة الكواري
أكسفورد ٢/ ٦/ ٢٠٠١

المشاركون

بشير موسى نافع	مؤرخ وأستاذ جامعي ـ أكسفورد، بريطانيا.
جميل العابد	إعلامي عربي ـ بريطانيا.
جورج القصيفي	رئيس قسم التنمية البشرية، شعبة قضايا التنمية الاجتماعية وسياساتها في اللجنة الاقتصادية والاجتماعية لغربي آسيا.
حسن ساتي الطاهر	صحافي ـ السودان/ بريطانيا.
خالد الحروب	زميل زائر في مركز الدراسات الشرق أوسطية والإسلامية في جامعة كامبريدج.
خالد السفياني	محام، وأمين عام الجمعية المغربية لمساندة الكفاح الفلسطيني ـ المغرب.
خديجة صفوت	أستاذة جامعية ـ السودان/ بريطانيا.
خيري قطاوي	طبيب عربي مقيم في ألمانيا.
رفيق عبد السلام بوشلاكة	باحث ـ تونس/ بريطانيا.
روبرت مابرو	مدير مركز أكسفورد لدراسات الطاقة ـ بريطانيا.
سمير عبد الرحمن الشميري	أستاذ علم الاجتماع المساعد، كلية التربية، جامعة عدن.
صباح المختار	محام ـ العراق/ بريطانيا.
عباس فضل شبلاق	إعلامي عربي مقيم في بريطانيا.
عبد الله الشماحي	باحث ـ اليمن/ بريطانيا.
عبد الحميد اسماعيل الأنصاري	عميد كلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية، جامعة قطر.
عبد الرحمن عبد الغني	إعلامي عربي.

عبد الوهاب أحمد الأفندي	محاضر في مركز دراسات الديمقراطية، ومشرف على برنامج الديمقراطية في العالم الإسلامي، جامعة ويستمنستر ـ لندن.
عدنان عبد الرحمن سيف	باحث ـ اليمن/ بريطانيا.
عصام مصطفى النقيب	أستاذ جامعي ـ فلسطين/ بريطانيا.
عطارد حيدر	باحثة إعلامية ـ سوريا/ بريطانيا.
علي خليفة الكواري	منسق مشارك لمشروع دراسات الديمقراطية ـ قطر.
علي السليمان	باحث ـ سوريا/ بريطانيا.
فادي كامل اسماعيل	إعلامي من لبنان ـ لندن.
فادية أحمد الفقير	جامعة درم ـ انكلترا.
فضل علي المقحفي	باحث ـ اليمن/ بريطانيا.
كروان سكري	إعلامية ـ سوريا/ بريطانيا.
لطفي زيتون	باحث عربي.
مبدر الويس	باحث ـ العراق/ بريطانيا.
محسن أحمد شملان	باحث ـ اليمن.
محمد الجابر	باحث ـ بريطانيا.
محمد عبد المجيد قباطي	طبيب وسياسي ـ اليمن.
محمد هلال الخليفي	باحث عربي من قطر.
نيرة المختار	باحثة ـ العراق/ بريطانيا.
هشام خليل الديوان	إعلامي عربي/ بريطانيا.
وليد المبارك	أستاذ جامعي ـ لبنان.
يوسف الشويري	أستاذ جامعي، جامعة إكستر ـ بريطانيا.

القســـم الأول

اللقاء السنوي العاشر

الفصـــل الأول

مفهوم المواطنة في الدولة الديمقراطية

علي خليفة الكواري(*)

مقدمـة

تمثل هذه الدراسة قراءة أولية لمفهوم المواطنة كما استقر في الدولة الديمقراطية المعاصرة، ومثّل أساس عملية الاندماج الوطني وشكل حجر الزاوية في بناء الدولة الوطنية الحديثة، كما كان المدخل إلى إرساء أسس نظم حكم ديمقراطي فيها. أما غرضها فيتمثل في تنمية فهم مشترك أفضل بين المتحاورين، عند مناقشة مدى «مراعاة مبدأ المواطنة في الدول العربية».

وجدير بالتأكيد أن اهتمام هذه الدراسة سوف يكون بتطبيق مبدأ المواطنة في الدولة الواحدة ذات السيادة باعتبارها اليوم الإطار القانوني والسياسي لممارسة حقوق المواطنة وتحمل واجباتها على أرض الواقع. وهذا التركيز على مبدأ المواطنة في الدولة الوطنية ـ لا يعني بأي حال من الأحوال ـ إنكار الرابطة القومية أو الدينية أو المذهبية أو حتى الرابطة الطبقية أو الإنسانية التي تجمع أغلبية أو بعض المواطنين في القطر العربي الواحد مع غيرهم خارج الحدود، وما يترتب على تلك الروابط المهمة من طموح الانصهار في مواطنة كلية أو جزئية ـ قومية أو دينية أو عالمية أو اقتصادية ـ عبر الحدود الوطنية. ان الطموح إلى مثل هذه المواطنة عبر الحدود ـ مثل الطموح إلى المواطنة العربية أو الإسلامية

(*) منسق مشارك لمشروع دراسات الديمقراطية ـ قطر.

أو العالمية أو حتى المواطنة الاقتصادية العربية على سبيل المثال ـ قد تأخذ أشكالاً مختلفة من الضغط الأهلي بقصد دفع التعاون الرسمي في إطار المنظمات الإقليمية والدولية، وفي إطار التعاون الثنائي، فضلاً عن التعاون الأهلي، ولكنها لن تترجم إلى مواطنة كاملة متساوية في جميع الحقوق والواجبات إلا عندما تذوب الدولة كلية أو جزئياً في كيان فدرالي موحد تتنازل له الدول المندمجة فيه عن كل أو بعض سيادتها، ويتساوى فيه جميع المواطنين في الدول المندمجة في حق النضال من أجل إقرار مبدأ المواطنة. وإلى أن يتحقق ذلك يبقى إطار الدولة القطرية العربية ـ بصرف النظر عن وجهة نظرنا وعن مدى استجابتها لطموحاتنا ـ هو الإطار الذي يناضل فيه مواطنوها من أجل إقرار مبدأ المواطنة الكاملة. ومن هنا سوف يكون التركيز في هذه الدراسة على المواطنة داخل الدولة الواحدة.

وإلى جانب ذلك فإن اهتمام هذه الدراسة سوف يكون منصباً على مراعاة الجوانب القانونية والسياسية لمبدأ المواطنة في الدولة الواحدة، باعتبار أن مراعاة تلك الجوانب مؤشر على الالتزام بمبدأ المواطنة، وهو في الوقت نفسه مصدر الضمانات الحقيقية في المدى البعيد لمراعاة الجوانب الاقتصادية والاجتماعية والبيئية من مبدأ المواطنة، وهي بكل تأكيد لا تقل أهمية عن الجوانب القانونية والسياسية وربما تكون هي المنشودة أصلاً من النضال في سبيل إقرار مبدأ المواطنة تحقيقاً للسلم والعدل الاجتماعي، إذ لا معنى لوجود حقوق قانونية وسياسية على الورق لا يتوافر الحد الأدنى من ضمانات ممارستها على أرض الواقع، مثل وجود التقارب النسبي في الدخل والثروة والمكانة الاجتماعية والمستوى التعليمي وتوفير فرص العمل والتعليم والرعاية الاجتماعية، وحق الحصول على المعلومات البديلة[1] التي تجعل من الديمقراطية عملية مشاركة ممكنة فعالة وليست مجرد ديكور للاستحواذ والإقصاء والاحتواء من قبل فرد أو قلة من الناس باسم الديمقراطية على حساب قيم العدالة والإنصاف والمساواة.

إن النظام الديمقراطي ما لم يؤسس على قيم يجلها المجتمع، ويؤدي إلى نتائج تحقق قدراً متزايداً من المساواة والعدل والإنصاف، تبقى الديمقراطية فيه شكلاً أجوف ولعبة في يد القوي ضد الضعيف ينخر فيها الفساد، الأمر الذي

(١) Robert A. Dahl, *Democracy and Its Critics* (New Haven, CT: Yale University Press, 1989), p. 164.

يجعل الارتداد عنها إلى نظم حكم شمولية، ووهم «العادل المستبد» مطلباً جماهيرياً يستجيب له المقامرون. ولعل النقل الشكلي للديمقراطية إلى بلدان العالم الثالث وتوظيفها لتكريس مصالح الحكام وترسيخ التبعية بكل أبعادها، يفسر الإحباطات الكثيرة التي يشهدها الوطن العربي تجاه الممارسات الشكلية الجوفاء للديمقراطية في معزل عن المشاركة الفعالة لمعظم أفراد المجتمع وجماعاته في الخيرات وفي اتخاذ القرارات وتحديد الخيارات. إن مثل الممارسات التي تبتسر الديمقراطية وتفرغها من مضمونها الوطني وتبعدها عن التطور باتجاه المشاركة السياسية الفعالة وتحقيق المصالح الحيوية للشعوب، هي في الحقيقة تضليل وإعاقة للديمقراطية وخلق التناقض بين نتائج الممارسة «الديمقراطية» المزعومة والأهداف الوطنية للمجتمع الذي تطبق فيه.

بعد هذه التوضيحات، يحسن بنا أن ندخل مباشرة في موضوع الدراسة ونتناول في هذه القراءة الأولية النقطتين التاليتين: **أولاً** لمحة تاريخية عن بروز مبدأ المواطنة؛ **ثانياً** المفهوم المعاصر لمبدأ المواطنة، وذلك من أجل تحديد مفهوم مبدأ المواطنة وتتبع سيرورته.

أولاً: لمحة تاريخية عن بروز مفهوم المواطنة

اقترن مفهوم المواطنة أو ما يدل عليه من مصطلحات عبر التاريخ بإقرار المساواة للبعض أو للكثرة من المواطنين، على حد توصيف روبرت دال للممارسة الديمقراطية الراهنة[٢]. ويكون التعبير عن إقرار مبدأ المواطنة بقبول حق المشاركة الحرة للأفراد المتساوين. وقد كان التعبير عن إقرار مبدأ المواطنة مرتبطاً دائماً بحق ممارسة أحد أبعاد المشاركة أو ممارسة كل أبعادها بشكل جزئي أو كلي. فقد ارتبط مفهوم المواطنة عبر التاريخ بحق المشاركة في النشاط الاقتصادي والتمتع بثمراته، كما ارتبط بحق المشاركة في الحياة الاجتماعية، وأخيراً حق المشاركة الفعالة في اتخاذ القرارات الجماعية الملزمة وتولي المناصب العامة، فضلاً عن المساواة أمام القانون. وقد مر مبدأ المواطنة عبر التاريخ بمحطات تاريخية نما فيها مفهوم المواطنة حتى وصل إلى دلالته المعاصرة.

---

(٢) المصدر نفسه، ص ٢١٣ ـ ٢٦٥.

١ ـ مفهوم المواطنة في العصور القديمة

إن أقرب معنى لمفهوم المواطنة المعاصرة في التاريخ القديم هو ما توصلت إليه دولة المدينة عند الإغريق، والذي شكلت الممارسة الديمقراطية لأثينا نموذجاً له[٣]. وعلى الرغم من قصور مفهوم المواطنة الذي تم تطبيقه في أثينا، من حيث الفئات التي يشملها وعدم تغطيته لبعض الجوانب التي يتضمنها المفهوم المعاصر للمواطنة، فإنه قد نجح بتحقيق المساواة على قاعدة المواطنة بين الأفراد المتساوين ـ من وجهة نظره ـ وذلك من حيث إقرار حقهم في المشاركة السياسية الفعالة وصولاً إلى تداول السلطة وتولي المناصب العامة. وهذا ما يقرب مفهوم المواطنة في دولة أثينا من المفهوم المعاصر للمواطنة اليوم، ويجعلنا نعتبره أساساً من أسسها[٤].

وجدير بالتأكيد أن سعي الإنسان من أجل الإنصاف والعدل والمساواة يعبر عن فطرة إنسانية ـ أقدم من عصر دولة المدينة ـ حالت القوة الغاشمة، وما زالت تحول دون الوصول إليه. فقد خلق الله الناس متساوين، فدفعهم الجشع المدعوم بالقوة، إلى استعباد القويّ منهم للضعيف بأشكال مختلفة وبأعذار ولأسباب متعددة. وحيث إن سعي الإنسان المقهور إلى الإنصاف والعدل والمساواة فطرة إنسانية، فقد استمر الصراع عبر العصور من أجل تأكيد الإنسان لذاته والمطالبة بحق الشراكة في الطيبات وحق المشاركة الفعالة في اتخاذ القرارات وتحديد الخيارات.

ومن هنا فإن تاريخ مبدأ المواطنة هو تاريخ سعي الإنسان من أجل الإنصاف والعدل والمساواة، وقد كان ذلك قبل أن يستقر مصطلح المواطنة أو ما يقاربه من معان في الأدبيات بزمن بعيد. لقد ناضل الإنسان من أجل إعادة الاعتراف بكيانه وبحقه في الطيبات ومشاركته في اتخاذ القرارات على الدوام. وتصاعد ذلك النضال وأخذ شكل الحركات الاجتماعية منذ قيام الحكومات الزراعية في وادي الرافدين مروراً بحضارة سومر وآشور وبابل، وحضارات

(٣) David Miller, ed., *The Blackwell Encyclopædia of Political Thought* (Oxford, UK; New York: Blackwell, 1995), p. 74.

(٤) Dawn Oliver and Derek Heater, *The Foundations of Citizenship* (New York: Harvester Wheatsheaf, 1994), pp. 11-13.

الصين والهند وفارس، وحضارات الفينيقيين والكنعانيين[٥]، والإغريق والرومان[٦].

وقد استجابت الحكومات الملكية التي سادت تلك الحقبة ـ بدرجات متفاوتة ـ لمطالب بعض الفئات التي تعتمد عليها (مثل النبلاء والكهنة والمحاربين)، ومنحتها درجة من المساواة أعلى من غيرها من بقية السكان. كما ان الحكمة قد هَدَتْ بعض الملوك في الحضارات الزراعية ـ مثل حمورابي[٧] ـ إلى أهمية إقامة الشرائع وإصدار القوانين التي تنظم الحياة وتحدد الواجبات وتبين الحقوق، وذلك من أجل تحقيق قدر من الاستقرار والسلم الاجتماعي من خلال إقامة النظام وتحقيق قدر من المساواة أمام القانون بين من يعتبرهم النظام السياسي متساوين[٨]. وقد كان من بين أسباب انهيار امبراطوريات وخلع الملوك، تجاهلهم لمتطلبات السلم الاجتماعي وإقصاؤهم للآخرين، وعجزهم عن توخي الحكمة وإدراك قوة مطلب الشراكة في الطيبات والمشاركة في اتخاذ القرارات لدى الفئات التي يعتمدون عليها في استمرار السلطة أو القيام بالإنتاج.

ولعل الحضارات القديمة، والأديان والشرائع التي انبثقت عنها، والتي جاءت منذ بداية التاريخ المكتوب، قد ساهمت في وضع أساس للمساواة أعلى من إرادة الملوك وحكمة الإمبراطوريات، لتقيم أسس الإنصاف والعدل والمساواة في الأرض، فاتحة بذلك آفاقاً رحبة لسعي الإنسان إلى تأكيد فطرته، وإثبات نديته وحقه في الاعتبار، باعتباره إنساناً قبل كل شيء، الأمر الذي فتح المجال للفكر السياسي الإغريقي ومن بعده الفكر الروماني السياسي والقانوني على وجه الخصوص، ليضع كل منهما أسس مفهومه للمواطنة والحكم الجمهوري (الذي كان يعني حتى قيام الثورة الأمريكية في أواخر القرن الثامن عشر، الحكم المقيد

---

(٥) أحمد صدقي الدجاني، **مسلمون ومسيحيون في الحضارة العربية الإسلامية** (القاهرة: مركز يافا للدراسات والأبحاث، ١٩٩٩)، ص ٩٥.

(٦) Encyclopædia Britannica, Inc., *The New Encyclopædia Britannica*, 32 vols., 15th ed. (Chicago, IL: The Encyclopædia, 1992), vol. 20: *Knowledge in Depth*, pp. 141-142.

(٧) Arnold Joseph Toynbee, *A Study of History* (London; New York: Oxford University Press, 1969), vol. 5, pp. 291-293.

(٨) عبد الرضا الطعان، **الفكر السياسي في العراق القديم**، ط ٢ (بغداد: دار الشؤون الثقافية، ١٩٨٦)، القسم ٢، ص ٣٢٣ ـ ٣٤٩.

في مقابلة الحكم المطلق، وليس الحكم الجمهوري كما نفهمه اليوم). وقد أكد كل من الفكر السياسي الإغريقي والروماني في بعض مراحل كل منهما على ضرورة المنافسة من أجل تقلد المناصب العليا وأهمية إرساء أسس مناقشة السياسة العامة باعتبار ذلك شيئاً قيماً ومطلوباً في حد ذاته[٩].

٢ ـ قرب العرب والمسلمين الأوائل من مفهوم المواطنة

لعل الحياة القبلية العربية التقليدية وما نشأ عنها من حكومات ـ عندما يتعذر تحويل تلك الحكومات إلى حكم فردي مطلق ـ كانت أيضاً مثل التجارب السياسية الإغريقية والرومانية ـ المشار إليها سابقاً ـ توفر قدراً من المشاركة السياسية للمواطنين الرجال الأحرار. ويعود ذلك إلى ما يتطلبه تماسك القبيلة وعلاقات القبائل المتحالفة من مشاركة في اتخاذ القرارات الجماعية الخاصة بهم. وقد كان أكثر ألقاب شيخ القبيلة استخداماً هو السيد «ويتم اختيار السيد بانتخاب حر بين الأفراد الذكور» وليس بالوراثة[١٠]. ويوصّف حكم القبيلة العربية التقليدية الذي امتد عبر التاريخ، بأنه حكم «يكون فيه الشيخ أول بين متساوين، عليه أن يتشاور مع ناسه في الشؤون العامة»[١١].

وقد كان تأثير طبيعة السلطة في القبيلة العربية التقليدية ونمط علاقاتها، وراء ما عرفت اليمن من نظم حكم تمثّل فيها القبائل. فقد كان يوجد في الدولة القتبانية مجالس «تمثّل الشعب»، حيث كانت هناك مجالس للقبائل إلى جانب العرش، «وكانت القبائل المختلفة تمثّل في الهيئات التشريعية المتعددة». وكانت مجالس القبائل «تجتمع إذا حدثت بعض الظروف السياسية التي تستلزم انعقادها، وكذلك إذا أريد تغيير بعض النظم الاقتصادية». وتصدر «القوانين والأنظمة من مجالس القبائل، وفي مجلس الدولة، باسم الملك»[١٢].

وقد عرفت دولة سبأ ومعين أيضاً قدراً من المشاركة السياسية. فسبأ

---

(٩) Encyclopædia Britannica, Inc., *The New Encyclopædia Britannica,* vol. 20, p. 143.

(١٠) خالد العسلي، «الشورى في العرف القبلي: الشورى في مكة قبل الإسلام،» في: المجمع الملكي لبحوث الحضارة، **الشورى في الإسلام** (عمان: [المجمع]، ١٩٨٩)، ج ١، ص ١٧.

(١١) Rupert Hay, sir, *The Persian Gulf States,* with a foreword by E. M. Eller (Washington, DC: Middle East Institute, 1959), p. 28.

(١٢) ناجي معروف، **أصالة الحضارة العربية**، ط ٣ (بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٥)، ص ١٥٥ ـ ١٥٦.

عرفت «التمثيل النيابي» إلى أن حل الأقيال محل شيوخ القبائل وتدرج الحكم إلى ما يشبه «الإقطاع». وفي معين لم يكن الملك «مطلق السلطة أو التصرف، إذ كان يشاركه في ذلك مجلس يضم ممثلي الموظفين الذين كانوا من ذوي النفوذ في دوائرهم الاختصاصية»[١٣].

وقد هيأت تلك التقاليد القبلية والتجارب السياسية العربية المشار إليها أعلاه إلى جانب التطور التجاري والاستقرار الذي فرضته ظروف مكة، وجعلت أهلها يميلون إلى السلم[١٤]، . . . هيأت لأن يبرز في مكة نوع من «حكم المدينة» منذ أن «ثبت قصي رئاسته على مكة ونظم شؤون المدينة»[١٥]. ومن ضمن تنظيمات قصي المهمة في هذا الصدد أنه «جمع بطون قريش وألف من رؤسائهم مجلساً يعرف بـ «الملأ» وجعله برئاسته». وكان هذا «الملأ» ينظر في شؤون الكعبة، وأمور التجارة، وتجهيز القوافل التجارية، ودخول الحروب، وعقد الاتفاقيات والمعاهدات»[١٦]. كما أسس قصي دار الندوة[١٧] وأقام في مكة حكومة خاصة غير مطلقة السلطة كان له فيها منصب السدانة واللواء[١٨].

وعندما كان الإسلام على وشك البزوغ قام في مكة حلف الفضول[١٩] الذي كان يتدخل لنصرة المظلوم سواء كان من أهل مكة أو من زوارها. وقد شهد الرسول ﷺ في صباه قيام هذا الحلف وقال عنه فيما بعد «لو دعيت به في الإسلام لأجبت»[٢٠].

ويسجل الشاعر العربي حلف الفضول في ديوان العرب بقوله:

إن الفضولَ تحالفوا وتعاقدوا ألا يقرَّ ببطن مكةَ ظالمُ

أمرٌ عليه تعاهدوا وتواثقوا فالجار والمعتزّ فيهمُ سالمُ

(١٣) المصدر نفسه، ص ١٥٥ ـ ١٥٦.

(١٤) جواد علي، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، ٩ ج، ط ٢ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٧)، ص ٢١.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٢٢ ـ ٤٨.

(١٦) معروف، المصدر نفسه، ص ١٠٩.

(١٧) علي، المصدر نفسه، ص ٤٧.

(١٨) معروف، المصدر نفسه، ص ١١٠.

(١٩) العسلي، «الشورى في العرف القبلي: الشورى في مكة قبل الإسلام،» ص ٣٧.

(٢٠) معروف، المصدر نفسه، ص ٢١٥.

وقد قرب المسلمون الأوائل أيضاً من مفهوم المواطنة كما كان معروفاً قبل ظهور الإسلام. وكان ذلك بفضل ما يحمله الإسلام من منظور إنساني للوحدة الإنسانية والمساواة في الحقوق والواجبات[٢١]، والذي تشير إليه الآيات الكريمة التالية: **﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾**[٢٢]. وقوله سبحانه **﴿يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساء واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام﴾**[٢٣]. وكذلك قوله تعالى **﴿يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين﴾**[٢٤].

وقد انطلق الإسلام في نظرته للمساواة من أن السلم هو العلاقة الأصيلة بين الناس. وعلى هذا الأساس بيّن الإسلام سياسته الإصلاحية فيما بين المسلمين بعضهم مع بعض، وفيما بينهم وبين غيرهم من مواطنيهم أو من الأمم المختلفة. وقد كان غير المسلمين إذا احتفظوا «بحالة السلم فهم والمسلمون في نظر الإسلام إخوان في الإنسانية، يتعاونون على خيرها العام، ولكل دينه يدعو إليه بالحكمة والموعظة الحسنة»[٢٥].

وإلى جانب المساواة فقد كانت مبادئ العدل والقسط والإنصاف من المبادئ الجوهرية التي أكدها الإسلام، وجاءت بها آيات القرآن الكريم **﴿إن الله يأمر بالعدل والإحسان﴾**[٢٦] و**﴿إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل﴾**[٢٧]. وقد كان أمر الله بالعدل «أمراً عاماً، دون تخصيص بنوع دون نوع، ولا طائفة دون طائفة، لأن العدل نظام الله وشرعه، والناس عباده وخلقه، يستوون ـ أبيضهم وأسودهم، ذكرهم وأنثاهم، مسلمهم وغير مسلمهم ـ أمام عدله وحكمته»[٢٨].

---

(٢١) محمود شلتوت، **الإسلام عقيدة وشريعة**، ط ١٦ (بيروت؛ القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٢)، ص ٤٥٢.

(٢٢) **القرآن الكريم**، «سورة الحجرات،» الآية ١٣.

(٢٣) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ١.

(٢٤) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ١٣٥.

(٢٥) شلتوت، المصدر نفسه، ص ٤٥٣.

(٢٦) **القرآن الكريم**، «سورة النحل،» الآية ٩٠.

(٢٧) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ٥٨.

(٢٨) شلتوت، المصدر نفسه، ص ٤٤٥ ـ ٤٤٦.

ويأتي أخيراً وليس آخراً مبدأ الشورى، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ليؤكد، إلى جانب المساواة بين الناس في الحقوق والواجبات، والحكم بالعدل والقسط والإنصاف فضلاً عن التكافل الاجتماعي بين جميع المسلمين باعتبارهم اخوة... يأتي ليؤكد الكثير من أسس تحقيق مبدأ المواطنة ليس بالنسبة للمسلمين فقط وإنما لكل غير المحاربين من أهل دار الإسلام مسلمين وغير مسلمين.

وقد كان من الممكن أن يبني المسلمون على هذه الأسس نظاماً سياسياً يراعي مبدأ المواطنة إلى جانب الأخوة الإسلامية. ويذكر آدم متز في دراسته عن الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، أن المسلمين كانوا أكثر تسامحاً مع غير المسلمين من الحضارات المعاصرة لهم[٢٩]، وان «الإسلام أكثر تسامحاً مع طوائف النصارى من الدولة الرومانية الشرقية»[٣٠].

ولو قيض الله للمسلمين العمل بمبدأ الشورى والإفادة من مدلول صحيفة المدينة وسيرة الرسول ﷺ وتحويل ذلك إلى نظام سياسي يحقق المساواة والعدل والإنصاف بين المسلمين أنفسهم وبين المسلمين وغير المسلمين ممن يشاركونهم الوطن، لكان المسلمون أولى بإقرار مفهوم أكثر تقدماً من عصرهم لمبدأ المواطنة منذ زمن بعيد. ولكن المسلمين الأوائل ـ مع الأسف ـ كانوا عرضة لممارسات عصرهم وربما متطلبات استقرار دولتهم الفتية الصاعدة، ولم يتمكنوا من تطوير نظام للشورى يكون باستطاعته في كل زمان ومكان تحقيق مقاصد الشريعة ومراعاة مصالح الناس. فتحول الحكم بسرعة إلى ملكية مطلقة يتلقفها من غلب.

ومن هنا فإن «التقاتل على الإمارة كان سمة ملحوظة في تاريخنا»[٣١]. وقد قيل أيضاً: ما سُلّ سيف في الإسلام كما سُلّ من أجل الإمارة. ولذلك هبط حكم المسلمين تدريجياً إلى براثن الاستبداد عندما سخر الحكام الفكر السياسي السائد في كل عصر من العصور لتبرير نظم حكمهم. وكان من نتائج

---

(٢٩) آدم متز، **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الإسلام**، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، ٢ ج (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٦٧)، ص ٧٥ ـ ١١٨.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٥١٥.

(٣١) محمد الغزالي، **أزمة الشورى في المجتمعات العربية والإسلامية** (القاهرة: دار الشرق الأوسط، ١٩٩٠)، ص ٣٨.

ذلك أن الفقهاء لم يتصدوا للجانب الدستوري بما يمكن المسلمين من تحقيق مقاصد الشريعة وتطبيق مبادئها التي تراعي اختلاف الزمان والمكان.

ومن هنا ابتعد المسلمون بعامة عن التطور السياسي الذي حدث في العالم اعتباراً من القرن الثالث عشر الميلادي وأعاد اكتشاف مبدأ المواطنة، وأقام على أساسه تدريجياً الدولة الحديثة وطور نظم الحكم إلى نظم حكم ديمقراطية. فاستمر الحكام في الدول الإسلامية يميزون بين المواطنين بعامة. كما تم تمييز بعض المسلمين من بعضهم في أغلب الأحيان. وفي بعض الجوانب وبعض الأحيان تم تمييز المسلمين من غيرهم من بقية المواطنين. هذا على الرغم من الحماية والحرية التي تمتع بها غير المسلمين[٣٢] والدور الذي قام به المسيحيون الشرقيون على وجه الخصوص في بناء الحضارة العربية ـ الإسلامية[٣٣].

وتذكر دراسة نقدية حديثة عن المواطنة في التاريخ العربي والإسلامي أنه «ليس بالإمكان متابعة قضية المواطنة في التاريخ العربي الإسلامي دون قبول مبدأ الاختلاف، بل التعارض أحياناً بين المعطى الديني والواقع، فمن الخلفاء من بالغ في التمييز بين الأفراد على أساس الانتماء القومي والإقليمي، ومنهم من جعل لعلاقات إنتاج الإنسان الأولوية، ومنهم من أعار الانتماء الديني أهمية أكثر... الخ»[٣٤].

٣ ـ إعادة اكتشاف مبدأ المواطنة في أوروبا

تراجع مبدأ المواطنة في الفكر السياسي بعامة طوال ما اصطلح على تسميته في أوروبا بالعصور الوسطى التي امتدت من ٣٠٠ إلى ١٣٠٠ بعد الميلاد[٣٥]، وذلك بعد أن اندثرت التجارب الديمقراطية المحدودة في دائرتي الحضارتين الإغريقية والرومانية من جهة، ومن جهة أخرى بسبب توجه الحضارات السائدة آنذاك بما فيها الحضارة العربية الإسلامية الصاعدة إلى إقامة

---

(٣٢) متز، المصدر نفسه، ص ٧٥ ـ ١١٨.

(٣٣) الدجاني، **مسلمون ومسيحيون في الحضارة العربية الإسلامية**، ص ٣٠ ـ ٦٠.

(٣٤) هيثم مناع، **المواطنة في التاريخ العربي الإسلامي** (القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ١٩٩٧)، ص ٤٨.

(٣٥) Norman F. Cantor, general ed., *Ideas and Institutions in Western Civilization*, 5 vols., 2nd ed. ([New York: Macmillan, 1968]), vol. 2: *The Medieval World, 300-1300*, edited by Norman F. Cantor, p. v.

حكم ملكي مطلق غير مقيد. هذا على الرغم من البدايات الواعدة للممارسات الإسلامية في صدر الإسلام، المنطلقة من التأكيد من حيث المبدأ على الشورى، والمساواة بين جميع البشر عامة وإقرار غير المسلمين على عقائدهم وحفظ عهودهم[٣٦]، وعلى الرغم من مراعاة المسلمين أيضاً بشكل عام للكثير من الحقوق الاقتصادية والاجتماعية أو ما يعرف اليوم بالجيل الثاني من حقوق المواطنة[٣٧] من خلال التأكيد على التكافل الاجتماعي واعتباره أساساً من أسس الدولة في الإسلام[٣٨].

من هنا كان سبب انجراف نظم الحكم تدريجياً في الدول الإسلامية إلى ملك عضوض عندما أصبح الحاكم بعد فترة قصيرة فرداً مستبداً، الأمر الذي أدى في الغالب بالعرب والمسلمين كما أدى بسائر الحضارات المعاصرة لنهضتهم مثل حضارات الهند والصين واليابان[٣٩]، إلى سد منافذ التطور السياسي، وأدى إلى العجز المجتمعي عن مواجهة أطماع الحكومات الأوروبية التي بدأت تنهض من سبات القرون الوسطى، وذلك عندما بدأت بوادر النهضة الأوروبية، نتيجة اهتمام الفكر السياسي فيها بإعادة اكتشاف مبدأ المواطنة، واتخاذه تدريجياً مرتكزاً لبناء الدولة القومية ولتأسيس نظم سياسية حية فاعلة حققت قدراً متزايداً من الاندماج الوطني والمشاركة السياسية الفعالة وحكم القانون، الأمر الذي جعل من إقامة الدولة المتماسكة عبر الزمن بصرف النظر عن حكامها، إمكانية عملية، بفضل القبول الفكري والتقبل النفسي لمبدأ المواطنة «الذي شكل حجر الزاوية للمذهب الديمقراطي في أوروبا الغربية»[٤٠] وتحولت الدول في دائرة الحضارة الغربية تدريجياً بمقتضى مراعاة مبدأ المواطنة إلى دول ديمقراطية.

ويعود تاريخ إبداع مبدأ المواطنة في أوروبا[٤١] ـ بعد اكتشافه ـ إلى بداية

---

(٣٦) الدجاني، **مسلمون ومسيحيون في الحضارة العربية الإسلامية**، ص ٣٠ ـ ٦٠، وعبد الرحمن عطية، **المسلمون والنصارى: التعامل من منظور إسلامي** (بيروت: دار الأوزاعي، ٢٠٠٠)، ص ١٥ ـ ٣١ و٤٥ ـ ٥١.

(٣٧) Oliver and Heater, *The Foundations of Citizenship*, pp. 5, 10-20, and 92-113.

(٣٨) شلتوت، **الإسلام عقيدة وشريعة**، ص ٤٣٥ ـ ٤٣٨.

(٣٩) Encyclopædia Britannica, Inc., *The New Encyclopædia Britannica*, vol. 20, p. 144.

(٤٠) روبرت م. ماكيفر، **تكوين الدولة**، ترجمة حسن صعب (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٦)، ص ٢٢٩.

(٤١) برهان غليون، **نقد السياسة: الدين والدولة** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩١)، ص ١٤٠.

ظهور الفكر السياسي العقلاني التجريبي وتزايد تأثيره نتيجة حركات الإصلاح الديني وما تلاها من حركات النهضة والتنوير في الحياة السياسية. وقد استفاد هذا الفكر الجديد من الفكر السياسي الإغريقي والفكر القانوني الروماني[٤٢]، كما استفاد من مبادئ الإسلام، ومن جهد العرب في نقل الفكر السياسي الإغريقي والمحافظة عليه ربما أكثر مما استفاد المسلمون. كما تأثر الفكر القانوني في أوروبا أيضاً بمبدأ تطبيق الشريعة الإسلامية على الجميع ومساواة الجميع أمام القضاء من حيث المبدأ، وبدور الفقه الإسلامي في تقنين الأحكام. ويذكر توينبي في هذا الصدد أن الفقه الإسلامي استفاد بدوره من التراث القانوني الروماني الذي كان سائداً في سوريا وبلاد ما بين النهرين (Mesopotamia) في تقنين الأحكام وتدوينها[٤٣].

وقام الفكر السياسي والقانوني الجديد في دائرة الحضارة الغربية، منذ القرن الثالث عشر حتى قيام الثورتين الأمريكية والفرنسية في القرن الثامن عشر، بصياغة مبادئ واستنباط مؤسسات وتطوير آليات وتوظيف أدوات حكم جديدة، أمكن بعد وضعها موضع التطبيق تدريجياً تأسيس وتنمية نظم حكم قومية مقيدة السلطة من خلال حركات الإصلاح المصحوب بالانتفاضات الشعبية ان أمكن، وإلا فمن خلال الثورات المؤسسة للديمقراطية مثل الثورة الأمريكية والثورة الفرنسية.

وجدير بالتأكيد أن عملية الانتقال التاريخية من الحكم المطلق إلى الحكم المقيد ومن وضع التابع إلى وضع المواطن لم تكن عملية سهلة، بل كانت مخاضاً عسيراً قطعت فيه رؤوس ملوك وسالت على دربه دماء شعوب. ويعود الفضل في إنجاز ذلك التحول التاريخي إلى أن الناس في دائرة الحضارة الأوروبية «غيروا ما بأنفسهم» من رضى بالتبعية إلى إصرار على المشاركة الفعالة التي تحقق مصالح الناس وتصون كرامتهم. كما أن سراة القوم عندهم استطاعوا التوصل إلى قواسم مشتركة شكلت أهدافاً وطنية مشتركة لنضال شعوبهم، الأمر الذي سمح بضبط نظام الحكم وترشيده في دائرة الحضارة الغربية.

ولعل قدرة قيادات الفكر والعمل في كل بلد أوروبي على تنمية قواسم

---

(٤٢) Oliver and Heater, *The Foundations of Citizenship*, pp. 11-16.

(٤٣) Toynbee, *A Study of History*, pp. 288-291.

مشتركة ووضع طلب فعال على الحرية تسنده كتلة حرجة من التيارات الفكرية والقوى السياسية التي تنشد التغيير، كان وراء نجاح أوروبا ودائرتها الحضارية بتحقيق ما تصبو إليه الإنسانية اليوم من إقرار لمبدأ المواطنة دون تمييز باعتبار ذلك حجر الأساس للنظام الديمقراطي.

ويمكننا رصد ثلاثة تحولات كبرى متداخلة ومتكاملة مرت بها التغيرات السياسية التي أرست مبادئ المواطنة في الدولة القومية الديمقراطية المعاصرة: **أولها** تكوين الدولة القومية، و**ثانيها** المشاركة السياسية وتداول السلطة سلمياً، و**ثالثها** إرساء حكم القانون وإقامة دولة المؤسسات.

أ ـ بروز الدولة القومية

تكونت الدولة القومية الحديثة في دائرة الحضارة الغربية نتيجة صراع الملوك مع الكنيسة وسعيهم لنزع حق السيادة منها و«إقرار استقلال الملوك الخارجي إزاء البابوات والأباطرة»[(٤٤)]. وقد بدأ ذلك الاستقلال يتحقق عندما خفت قبضة الكنيسة على الملوك نتيجة حركة الإصلاح الديني الذي أدى بدوره إلى انتشار الشيع الدينية، وإثارة الفتن عندما فرض كل ملك على رعيته المذهب الذي اختار الانتماء إليه، فقامت الحروب بين الممالك مما أدى «إلى اعتماد المبدأ الذي أعلن في سلم وستفاليا عام ١٦٤٨»[(٤٥)] والقاضي بتبعية كل رعية لدين ملكهم. وإلى جانب ذلك كان هناك عاملان مهمان في تكوين الدولة القومية في أوروبا:

أولهما: اختراع البارود: الذي كان عاملاً بارزاً في قيام الدولة القومية الحديثة في أوروبا، وذلك عندما استطاع الملوك فرض سيطرتهم على ممالكهم، وإخضاع أمراء الإقطاع لسلطتهم، وتحصيل الضرائب منهم ومن جميع السكان مباشرة. لقد استطاع الملوك بواسطة المدافع دك قلاع الإقطاع والقضاء على ازدواجية السلطة في ممالكهم عندما تفوقوا على أمراء الإقطاع في القوة العسكرية ولم يعد بالإمكان لأمراء الإقطاع الاحتماء في قلاعهم الحصينة

---

(٤٤) عبد الحميد متولي، **القانون الدستوري والأنظمة السياسية**، ط ٦ (الاسكندرية: مؤسسة المعارف، ١٩٨٩)، ص ١٤٤.

(٤٥) ماكيفر، **تكوين الدولة**، ص ٢٢٨.

ومقاومة سلطة الملك عندما يختلفون معه[٤٦].

وثانيهما: عامل قومي من حيث نزعة كل قومية في أوروبا إلى تكوين دولتها على أساس قومي تاريخي يسعى إلى قوة الأمة ونجاحها تعبيراً عن وعي السكان بوحدتهم إلى حد يجعلهم ينشدون تجسيدها والتعبير عنها في الدولة القومية. ولعل مثالَي إيطاليا وألمانيا هما أبلغ مثالين على العامل القومي في تكوين الدول. فالدولة القومية عند نشأتها الأولى قد تكون متجاوزة لحدود قوميتها أو قاصرة عنها. «فإذا قصرت عنها اشتدت النزعة لضم الأجزاء الباقية خارج الحدود، وإذا تجاوزتها عملت لإذكاء الوعي بقومية واحدة لدى الأجزاء المستتبعة، أو عاملتهم كأبناء مستعمرات وأخضعتهم للمنفعة القومية»[٤٧].

ب ـ المشاركة السياسية

بعد أن استخلص الملوك حق السيادة من الكنيسة وفرضوها على أمراء الإقطاع وزالت الموانع أمام إقامة الدولة القومية، أخذت المشاركة السياسية دوراً بارزاً في تكوين الدولة الحديثة، وذلك عندما أصبحت علاقة الدولة أو الملك مباشرة مع السكان أو الشعب، وأعد المسرح السياسي لتطبيق فكرة سيادة الشعب تطبيقاً حياً حركياً. «وكانت هذه الفكرة معروفة في القرون الوسطى. وكان يسلم فيها بأن الشعب مصدر السلطة السياسية. ولكن الفكرة وجدت دون أن يوجد الشعب»[٤٨]. وعندما التقى الاثنان في الدولة القومية «أصبح الشعب يعتبر الدولة دولته، ويطالبها مع مرور الزمن بالاعتراف بحقوقه»[٤٩]. كما كانت حاجة الملوك إلى إيرادات كافية تدفعهم إلى فرض وتحصيل مزيد من الضرائب، الأمر الذي لم يكن يسيراً دون وجود تمثيل لدافعي الضرائب أو المؤثرين في دافعيها، تقنع دافعي الضرائب بدفعها وتراقب سبل صرف تلك الضرائب. ومن هنا ساد القول المشهور «No Taxation without Representation» وبرز بالتالي مبدأ التمثيل النيابي[٥٠] وحاز قبول الملوك ولو كان ذلك القبول على مضض.

---

(٤٦) Encyclopædia Britannica, Inc., *The New Encyclopædia Britannica*, vol. 20, p. 144.

(٤٧) ماكيفر، المصدر نفسه، ص ٢٠١.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٢٣٠.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٢٣٠.

(٥٠) Encyclopædia Britannica, Inc., Ibid., vol. 20, p. 141.

ويشير التاريخ الاقتصادي لأوروبا ومستعمراتها إلى العلاقة بين الحاجة إلى جني الضرائب من السكان من جهة، وفكرة المشاركة السياسية من جهة أخرى. ويذكر التاريخ أن المشاركة السياسية تمت في دول الشمال الأوروبي الفقيرة نسبياً مثل الدول الاسكندنافية وبريطانيا بسبب حاجة الملوك إلى الاعتماد على شعوبهم في تحصيل الضرائب، وبالتالي تشجيعهم على الإنتاج وزيادة قدرتهم الضريبية من خلال السماح بمزيد من المشاركة السياسية واستتباب الأمن الاجتماعي. هذا بينما تأخرت المشاركة السياسية في دول أوروبا الجنوبية وعلى الأخص اسبانيا والبرتغال بسبب قدرة الملوك على ملء خزائنهم من ذهب المستعمرات في أمريكا (ريع الاستعمار). ومن هنا تأخرت المشاركة السياسية في الدول الريعية مثل أسبانيا والبرتغال وبدأت في الدول التي يقوم اقتصادها، وبالتالي تعتمد إيرادات ملوكها، على مواردها الذاتية وإنتاجية سكانها مثل بريطانيا التي بدأت المشاركة السياسية فيها ومبدأ التمثيل منذ القرن الثالث عشر، حيث يؤرخ لبداية المشاركة السياسية في العصر الحديث بـ «الماغنا كارتا» عام ١٢١٥[٥١]، وذلك حين أكد الإعلان حقوق البارونات الإقطاعيين تجاه الملك[٥٢]. واستمر الصراع بعد ذلك مع الملك حول الإصلاح السياسي الذي بدأ عام ١٢١٣ حتى وصل إلى الثورة[٥٣] التي أدت إلى اتساع قاعدة المشاركة عام ١٢٦٥، وذلك عندما دعي مواطنان من كل مقاطعة ونبيلان من كل مديرية ليجلسوا في البرلمان مع الأشراف والأحبار، فأصبح البرلمان بتشكيله الجديد بداية مجلس العموم البريطاني، منبت الديمقراطية الحديثة[٥٤].

ومنذ ذلك الوقت أخذ مبدأ التمثيل النيابي وما صاحبه من حكم القانون في الانتشار جغرافياً والتحسن نوعياً في دائرة الحضارة الأوروبية بفضل التجربة البريطانية، وبفضل فكر عصر التنوير لروسو ولوك ومل ومونتيسكيو ولكثيرين غيرهم، إلى أن أصبحت الشعوب تعتقد بحقها في السيادة، والتي سبق أن

---

(٥١) Thomas Janoski, *Citizenship and Civil Society: A Framework of Rights and Obligations in Liberal, Traditional and Social Democratic Regimes* (Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 1998), p. 3.

(٥٢) Keith Grahame Feiling, sir, *A History of England from the Coming of the English to 1918* (London: Macmillan, 1966), p. 159.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ١٥٨ ـ ١٧٧.

(٥٤) ماكيفر، **تكوين الدولة**، ص ٢٣١.

خلصها الملوك من الكنيسة خلال مرحلة بناء الدولة القومية واحتكروها لأنفسهم. وأصبح الشعب يطالب بأن تكون السيادة للأمة والسلطة للشعب، فانقسم التطور الديمقراطي إلى مسارين: مسار الإصلاح الذي مثلته التجربة البريطانية(٥٥)، ومنحى العنف الذي مثلته الثورتان الأمريكية والفرنسية اللتان احتفظ رجالهما بنظرية السيادة ولكنهم نقلوها «بمميزاتها وخواصها من الملك إلى الأمة وجعلوا الأمة هي صاحبة السيادة بدلاً من الملك»(٥٦).

ج ـ حكم القانون

والعامل الثالث الذي أرسى أسس المواطنة المعاصرة كان يتمثل في حكم القانون وصولاً إلى المساواة أمامه. وقد بدأ حكم القانون في دائرة الحضارة الأوروبية ينتشر ويتسع نطاقه في العصر الحديث عندما بدأت الدولة القومية في أوروبا تهتم بإصدار القوانين العامة وأصبحت «صحائف الصكوك هي التي تنظم علاقات الرجال، السياسية والاقتصادية والاجتماعية، على الأقل بقدر ما ينظمها السيف»(٥٧). وقد كان من نتائج ذلك التنظيم ولادة حكم القانون في دائرة الحضارة الأوروبية الحديثة، حيث أصبحت الامتيازات المدعمة بالصكوك هي القاسم المشترك للمجتمعات الأوروبية. وأصبح بذلك في مقدور الضعيف أن يعيش إلى جانب القوي(٥٨).

واستمر ذلك التطور القانوني تلبية لحاجة الدول القومية وبفضل تزايد المشاركة السياسية واتساع نطاقها. وكذلك كان لعصر النهضة والتنوير ومفكريه من أمثال مونتيسكيو وروسو وكثيرين غيرهم، فضل في الدعوة إلى حكم القانون والمساواة أمامه، ونشر فكرة العقد الاجتماعي والحكم الدستوري، وتحويل الدولة إلى مؤسسة منفصلة عن شخص من يحكمها، تتقاسم السلطة فيها سلطات ثلاث تشريعية وتنفيذية وقضائية، لا يسمح بالجمع بينها في يد واحدة، وتنظيم علاقة التعاون بينها وفق شرعية دستورية. وقد تحقق ذلك عندما أقر إعلان الاستقلال في أمريكا وإعلان حقوق الإنسان والمواطن في

---

(٥٥) Asa Briggs, *The Age of Improvement, 1783-1867,* A History of England. Longman Paperback (London; New York: Longman, 1979), pp. 75-128.

(٥٦) متولي، **القانون الدستوري والأنظمة السياسية**، ص ١٤٤.

(٥٧) Encyclopædia Britannica, Inc., *The New Encyclopædia Britannica,* vol. 20, p. 144.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ١٤٠ ـ ١٤٢.

فرنسا[٥٩]، وصدر دستورا البلدين تعبيراً عن مطالب الثورات المؤسسة للديمقراطية في البلدين.

وبقيام كل من الثورتين الأمريكية والفرنسية تم وضع حد لحق الملوك في السيادة وتحول البلدان إلى جمهوريتين، وانتقلت السلطة إلى الشعب باعتباره مصدر السلطات، وفق شرعية دستورية وفي إطار حقوق الإنسان والمواطن. أما بريطانيا فإن السلطة انتقلت فيها إلى البرلمان تعبيراً عن تطورها السياسي التدريجي والإصلاحي.

وبهذا التحول الذي تم بفضل تفاعل ثلاثة عوامل هي: الدولة القومية، والمشاركة السياسية، وحكم القانون وتطور كل منها، انتقلت دائرة الحضارة الأوروبية من المفهوم التقليدي للمواطنة الذي استمد جذوره من الفكر السياسي الإغريقي والروماني وجاء تلبية لحاجة الدولة القومية الحديثة ونضال الشعب فيها، إلى المفهوم المعاصر للمواطنة الذي يستند إلى فكر عصر النهضة والتنوير وطروحات حقوق الإنسان والمواطن، والدعوة لأن يكون الشعب مصدراً للسلطات[٦٠]. وبذلك ترسخ مبدأ المواطنة وأقر كحق ثابت في الحياة السياسية واتسع نطاق ممارسته تدريجياً باعتباره إحدى الركائز الأساسية للعملية الديمقراطية[٦١].

وقد شهد مبدأ المواطنة منذ نهاية القرن الثامن عشر إلى وقتنا الحاضر تطوراً نوعياً وكمياً، باعتباره حقاً غير منازع فيه، وقد اتسع نطاق شموله لفئات المواطنين البالغين سن الرشد من الجنسين. كما تحسنت آليات ممارسته وزاد تأثيره في أرض الواقع، عندما أصبح جميع المواطنين دون تمييز (ولا سيما المرأة) يتمتعون بحق المشاركة الفعالة في اتخاذ القرارات الجماعية تعبيراً عن كون الشعب مصدراً للسلطات. هذا إضافة إلى اتساع رقعة مراعاته جغرافياً وتعدد أبعاده وشمولها الجانب الاقتصادي والاجتماعي والبيئي، إضافة إلى الحقوق السياسية والقانونية[٦٢]. ومن هنا فإقرار ومراعاة مبدأ المواطنة أصبح اليوم حقاً

(٥٩) وبير بيلو، **المواطن والدولة**، ترجمة نهاد رضا (بيروت: منشورات عويدات، ١٩٨٣)، ص ١٣ ـ ٣٠.

(٦٠) Oliver and Heater, *The Foundations of Citizenship*, pp. 11-19.

(٦١) Dahl, *Democracy and Its Critics*, pp. 119-131.

(٦٢) Encyclopædia Britannica, Inc., *The New Encyclopædia Britannica*, vol. 20, pp. 92-113.

غير منازع فيه مرغوباً في حد ذاته، وذلك بعد أن كان قبول مبدأ المواطنة في منتصف القرن، السابع عشر في أوروبا، درءاً للفتن بسبب تنوع الشيع الدينية بعد أن تقوضت سلطة الكنيسة الكاثوليكية، والذي بدوره «أذكى الفتن فيما بينها (الشيع الدينية) واستمرت هذه الفتن حتى بلغت حداً من الشدة حمل الناس على أن يقبلوا، ولو ببطء وتردد، أن يتجاوزوا الاعتقاد الديني إلى مبدأ المواطنة، وأن يسلموا بمبدأ آخر وهو أن الاختلاف في العقيدة الدينية لا يحول دون الانتساب لمواطنة مشتركة»[٦٣].

ثانياً: المفهوم المعاصر لمبدأ المواطنة

لتحديد المفهوم المعاصر لمبدأ المواطنة ـ في الاستخدام الغربي والعربي ـ يحسن بنا أن نشير إلى الجوانب التالية: (١) مفهوم المواطنة، (٢) مدى مناسبة لفظ المواطنة في العربية للدلالة عليه، (٣) أبعاد مبدأ المواطنة وشروط مراعاته.

١ ـ مفهوم المواطنة (Citizenship)

تشير **دائرة المعارف البريطانية** إلى «المواطنة بأنها علاقة بين فرد ودولة كما يحددها قانون تلك الدولة، وبما تتضمنه تلك العلاقة من واجبات وحقوق في تلك الدولة». وتؤكد **دائرة المعارف البريطانية** أن «المواطنة تدل ضمناً على مرتبة من الحرية مع ما يصاحبها من مسؤوليات». وعلى الرغم من أن الجنسية غالباً ما تكون مرادفة للمواطنة، حيث تتضمن علاقة بين فرد ودولة، إلا أنها تعني امتيازات أخرى خاصة، منها الحماية في الخارج. وتختم **دائرة المعارف البريطانية** مفهومها للمواطنة، بأن المواطنة «على وجه العموم تُسبغ على المواطن حقوقاً سياسية، مثل حق الانتخاب وتولي المناصب العامة»[٦٤].

وتذكر **موسوعة الكتاب الدولي** أن المواطنة (Citizenship) هي عضوية كاملة في دولة أو في بعض وحدات الحكم. وهذه الموسوعة لا تميز بين المواطنة والجنسية مثلها مثل **دائرة المعارف البريطانية** المشار إليها سابقاً. وتؤكد أن «المواطنين لديهم بعض الحقوق، مثل حق التصويت وحق تولي المناصب العامة.

---

(٦٣) ماكيفر، **تكوين الدولة**، ص ٢٢٩.

(٦٤) Encyclopædia Britannica, Inc., Ibid., vol. 3, p. 332.

وكذلك عليهم بعض الواجبات، مثل واجب دفع الضرائب والدفاع عن بلدهم»[٦٥].

وتعرف **موسوعة كولير** الأمريكية كلمة «Citizenship» (وتقصد بها مصطلح المواطنة ومصطلح الجنسية دون تمييز) بأنها «أكثر أشكال العضوية في جماعة سياسية اكتمالاً»[٦٦].

ويبدو من هذه الموسوعات الثلاث، أنه في الدولة الديمقراطية يتمتع كل من يحمل جنسية الدولة من البالغين الراشدين بحقوق المواطنة فيها. وهذا الوضع ليس نفسه في الدول غير الديمقراطية حيث تكون الجنسية مجرد «تابعية»، لا تتوفر لمن يحملها بالضرورة حقوق المواطنة السياسية، هذا إن توافرت هذه الحقوق أصلاً لأحد غير الحكام وربما للحاكم الفرد المطلق وحده.

وتطرح دراسة حديثة، حول مقومات المواطنة، رؤية تتلخص في ما يلي:

أولاً: المواطنة تجسيد لنوع من الشعب، يتكون من مواطنين يحترم كل فرد منهم الفرد الآخر، ويتحلون بالتسامح تجاه التنوع الذي يزخر به المجتمع.

ثانياً: من أجل تجسيد المواطنة في الواقع، على القانون أن يعامل ويعزز معاملة كل الذين يعتبرون بحكم الواقع أعضاء في المجتمع، على قدم المساواة بصرف النظر عن انتمائهم القومي أو طبقتهم أو جنسيتهم أو عرقهم أو ثقافتهم أو أي وجه من أوجه التنوع بين الأفراد والجماعات. وعلى القانون أن يحمي وأن يعزز كرامة واستقلال واحترام الأفراد، وأن يقدم الضمانات القانونية لمنع أي تعديات على الحقوق المدنية والسياسية، وعليه أيضاً ضمان قيام الشروط الاجتماعية والاقتصادية لتحقيق الإنصاف. كما أن على القانون أن يمكن الأفراد من أن يشاركوا بفاعلية في اتخاذ القرارات التي تؤثر في حياتهم، وأن يمكنهم من المشاركة الفعالة في عمليات اتخاذ القرارات السياسية في المجتمعات التي ينتسبون إليها.

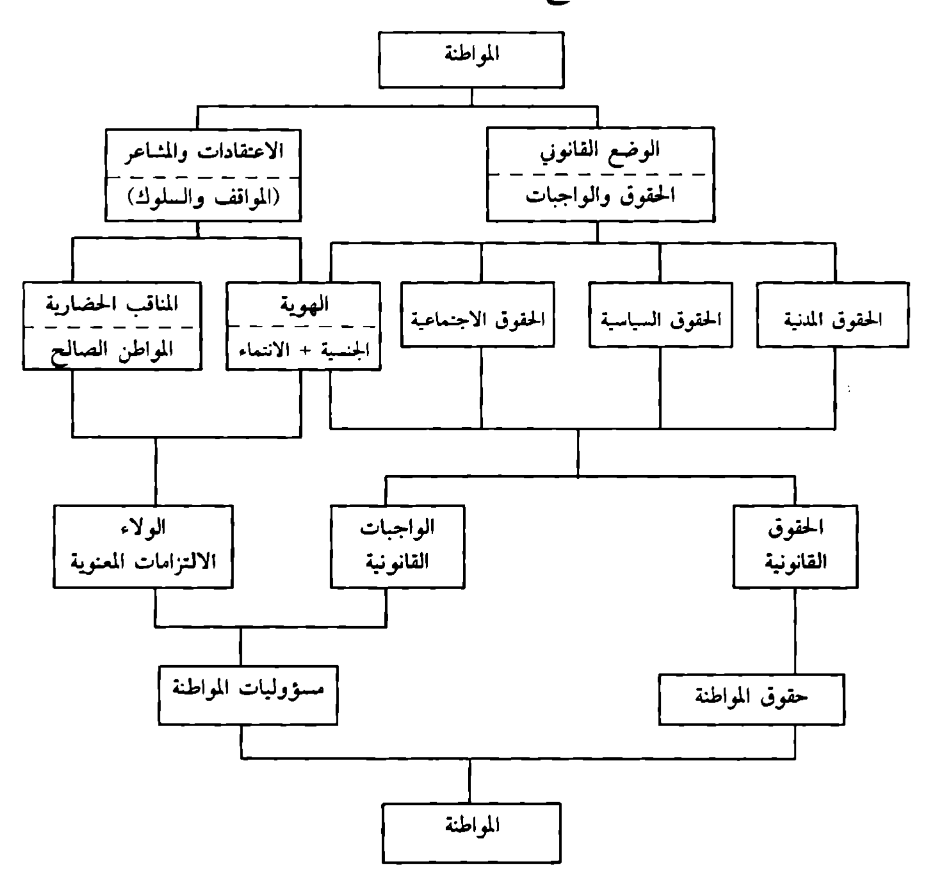
وتخلص الدراسة المشار إليها أعلاه إلى رسم مخطط يبين حقوق المواطنة وواجباتها، ويشير إلى علاقاتها وتفاعلاتها، نعرضه في ما يلي مع بعض التصرف حسب مقتضيات الترجمة وتوضيح الفكرة.

---

(٦٥) World Book International, *The World Book Encyclopædia* (London: World Book, Inc., [n. d.]), vol. 4, p. 15.

(٦٦) الدجاني، **مسلمون ومسيحيون في الحضارة العربية الإسلامية**، ص ٩٦.

الشكل رقم (١ ـ ١)
مخطط نموذج يبين حقوق المواطنة وواجباتها



المصـــــدر: Dawn Oliver and Derek Heater, *The Foundations of Citizenship* (New York: Harvester Wheatsheaf, 1994), pp. 209-210.

٢ ـ مدى مناسبة لفظ المواطنة في العربية للدلالة على مصطلح (Citizenship)

إذا ألقينا نظرة على مدى اتفاق الباحثين العرب تجاه فهم مصطلح المواطنة ودقته في اللغة العربية للتعبير عن مصطلح (Citizenship) في دائرة الحضارة الغربية، فإننا نجد فرقاً بين من يؤصّل «المصطلح العربي» ويوظفه ليجعله معبراً خير تعبير عن مفهوم المواطنة (Citizenship) في العصر الحديث، وبين من يعتقد أن الترجمة العربية تثير إشكاليات، ويقول إن أول رجاء «هو أن نضع جانباً

المعنى اللغوي العربي التقليدي»[٦٧] لأن «أولى الإشكاليات تكمن في الأصل اللغوي للكلمة، فالمواطنة والمواطن في العربية من الوطن: المنزل تقيم به، وهو موطن الإنسان ومحله» حسب ابن منظور في **لسان العرب**. ومن هذا المعنى «أخذ مفهوم الوطنية الذي دخل أيضاً... إلى اللغة العربية في معمعان ترجمة التراث الغربي الحديث»[٦٨]. ويشير هيثم مناع إلى أن الدخول السهل لكلمة المواطنة في اللغة العربية قلما جعل كلمة المواطنة تستعمل «في الوعي أو اللاوعي الجماعي بالمعنى العميق لها. وغالباً ما انحسر معناها في ذهن القائل والسامع بأبناء هذا الوطن، اتباع لقادة أو رعايا لسلطان أو سفهاء لعمامة». ويخلص إلى أن هذا «الأمر غَيّبَ عن الواقع وأبعد عن الذهن ضرورة الحديث في مفهوم المواطنة وأهميته في بناء وعي حضاري إنساني جديد يسهم في تجاوز المجتمع العضوي إلى المجتمع المدني والحق المطلق إلى حقوق الإنسان»[٦٩]. ولعل هذه المقدمات النقدية لمصطلح المواطنة في اللغة العربية قادت الكاتب إلى أن يتوصل في ختام دراسته إلى نقد مفهوم المواطنة بشكل عام، ربما بسبب علاقته بمفهوم الوطنية الذي يشير إلى الانتماء ويعمق الولاء للوطن على حساب غير المواطنين من السكان فيه. ويخلص إلى أن «تجربة الإنسانية مع المواطنة تظهر أن هذا المصطلح، ولو أن الكثير من البشر لم يعرف معناه ولم يعش مبناه، لم يسمح حتى اليوم للجميع بنيل حقوق مشتركة متساوية، وبوصفه كذلك، فهو يشكل خطوة متأخرة مع أطروحات الشرعية الدولية لحقوق الإنسان التي ترفض اعتبار المواطنة حالة خاصة». ويدعو إلى انتقال المواطنة «إلى عصر حقوق الإنسان عندما يصبح كل شخص... مواطناً»[٧٠] أينما حل وأقام.

وعلى عكس هيثم مناع، فإن أغلبية الباحثين والمفكرين العرب لا يرون القصور الذي يراه مناع في ترجمة مصطلح (Citizenship) بكلمة المواطنة في اللغة العربية. ونجدهم يعبرون به أحسن تعبير عن مضمون (Citizenship)، فعناوين كتب مهمة مثل كتاب خالد محمد خالد **مواطنون لا رعايا**، وكتاب فهمي هويدي **مواطنون لا ذميون**، تشير إلى أن كلمة المواطنة التي اختارها العرب

---

(٦٧) مناع، **المواطنة في التاريخ العربي الإسلامي**، ص ٦.

(٦٨) المصدر نفسه، ص ٥.

(٦٩) المصدر نفسه، ص ٦.

(٧٠) المصدر نفسه، ص ٧١.

لترجمة مصطلح (Citizenship) نجحت بإيصال المعنى، وجعلت الكتاب يقرأ من عنوانه، وكان استخدامها مقروناً بالسعي إلى المساواة والمطالبة بالعدل والإنصاف بالنسبة لجميع من يحمل جنسية الدولة.

ومن هنا فإن الترجمة العربية لمصطلح (Citizenship) بالمواطنة يمكن اعتبارها ترجمة مقبولة وموفقة، حيث رأى فيها الباحثون والمفكرون العرب تأصيلاً للمفهوم وتقريباً له من ذهن الإنسان العربي، وربطه بفكرة الوطنية ذات الأهمية المركزية في العمل المشترك بين جميع المواطنين من أجل النهضة الحضارية ومن أجل تحقيق الاندماج الوطني وبناء الدولة باعتبارها مؤسسة مستقلة عمن يحكمها، يتساوى جميع المواطنين في القرب والبعد منها، ويتمتعون جميعاً بحقوق مدنية وسياسية واجتماعية كما يتحملون واجبات متساوية دون تمييز.

ويتضح هذا الفهم الإيجابي لمدلول المواطنة من استخدام عدد من الكتاب لمبدأ المواطنة وسعيهم لتوظيفه من أجل تطوير الحياة السياسية العربية وصولاً إلى نظم حكم ديمقراطية. وفي هذا الصدد نجد برهان غليون في معرض دعوته لمبدأ المواطنة يقول إن «فكرة المواطنة كتحالف وتضامن بين ناس أحرار، بكل ما تعنيه هذه الكلمة من معنى، أي بين ناس متساوين في القرار والدور والمكانة، ومن رفض التمييز بينهم على مستوى درجة مواطنيتهم وأهليتهم العميقة لممارسة حقوقهم المواطنية بصرف النظر عن درجة إيمانهم التي لا يمكن قياسها وقدرتهم على استلهام المبادئ والتفسيرات الدينية، وكذلك ممارسة التفكير واتخاذ القرارات الفردية والجماعية، سوف تولد السياسة بمفهومها الجديد»[٧١]، ويشير إلى أن الصراع مع الكنيسة في أوروبا هو الذي أسس «الاجتماع المدني على قاعدة المواطنة والوطنية»، ويؤكد أن «كل ارتكاس للسياسة إلى مستوى العقيدة، دينية كانت أو علمانية، هو حكم عليها بالفناء»[٧٢]. ويقول إن قوة الأمم التي تملك مصير العالم وتمسك بزمام الحضارة في عصرنا هذا تعود «إلى إبداع مبدأ المواطنة، أي اعتبار المشاركة الواعية لكل شخص دون استثناء ودون وصاية من أي نوع في بناء الإطار الاجتماعي»... «هي قاعدة التضامن والتماهي الجماعي ومصدر الحرية كقيمة مؤسسة وغاية للجميع ولكل فرد معاً»[٧٣].

(٧١) غليون، **نقد السياسة: الدين والدولة**، ص ١٤٦.

(٧٢) المصدر نفسه، ص ١٤٠ ـ ١٤١.

(٧٣) المصدر نفسه، ص ١٤٠.

وفي مراجعة حديثة لكتاب **مبدأ المواطنة** يشير المراجع ان صاحب الكتاب (وليم سليمان قلادة) يؤكد ضرورة وجود أساسين من أسس المواطنة هما: المشاركة في الحكم من جانب، والمساواة بين جميع المواطنين من جانب آخر. . «قبل أن يصير لكل مصري صفة المواطنة من خلال المشاركة في الحياة السياسية»[٧٤]. ويحاول قلادة تأكيد قناعته بأهمية مبدأ المواطنة وبإمكانية تطبيقه في مصر، ويدلل على ذلك برسوخ «هذا المبدأ من خلال كتابات رجال الفقه والقانون والدين (منهم عبد الرزاق السنهوري والشيخ محمد الغزالي)». كما يذهب بنفسه إلى محاولة تأصيل هذا المبدأ من خلال قوله ان «استخلاص حقوق الإنسان الدستورية له طبيعة دينية وتعددية ظهرت في «صحيفة المدينة» التي وضعها الرسول ﷺ، وجعلت من الجماعة المختلفة في الدين أمة واحدة»[٧٥]. ويدعو إلى تفعيل فقه المواطنة في الواقع ويقدم عدداً من المقترحات لمعالجة المشاكل التي تشوب علاقة مكوني الأمة ـ المسلمين والأقباط في مصر ـ وتحد من توظيف مبدأ المواطنة بكفاءة[٧٦].

وكذلك ذهب عبد الكريم غلاب إلى أن المواطن يأخذ جذره من الوطن «في أوسع معانيه الذي يمنح المنتمي إليه الإقامة، والحماية ـ والتعليم، والاستشفاء، والحرية، وحق الحكم والتوجيه، واستعمال الفكر واليد واللسان. . . وتلك حقوق يتيحها ـ ولا نقول يمنحها ـ الوطن للمواطن، من مدلولات الكلمة. . .»[٧٧]. ويضيف «ويلتقي المفهوم الأسمى للمواطن مع المفهوم الأسمى للإنسان»، «لينقل مفهوم المواطن إلى مفهوم أشمل وهو المواطنة»، «فتصبح المواطنة إنسانية مضافاً إليها التعلق بشخص آخر يشاركه الوطن، ويقتسم معه مضامين «الوطن» و«المواطن» و«ليس أكثر دقة في هذا المفهوم من كلمة «المواطنة» في العربية لأنها مفاعلة بين اثنين (الذين يصبحون عشرات أو مئات الملايين) يتفاعلون حول الوطن فيقتسمون كل الانتماءات وكل

---

(٧٤) انظر مراجعة هاني لبيب لكتاب: وليم سليمان قلادة، «مبدأ المواطنة: دراسات ومقالات،» **المستقبل العربي**، السنة ٢٣، العدد ٢٥٥ (أيار/مايو ٢٠٠٠)، ص ٢٤٥.

(٧٥) المصدر نفسه، ص ٢٤٦.

(٧٦) المصدر نفسه، ص ٢٤٦ ـ ٢٤٧.

(٧٧) عبد الكريم غلاب، **أزمة المفاهيم وانحراف التفكير**، سلسلة الثقافة القومية؛ ٣٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨)، ص ٥٩.

الحقوق والواجبات»[٧٨]. ويقول غلاب ان المواطنين يحملون دلالات أقوى من دلالات الشعب والأمة. فالمواطن «هو الذي يصنع القانون الذي يضبط مسيرة الوطن في طريقه إلى المكان الأرفع»، والقانون أسمى تعبير عن إرادة الأمة، «والمواطن هو الذي يصنع ـ أو لعله يختار ـ نظام الحكم». ويرى «أن اختيار نظام الحكم يعتبر المظهر الأول للمواطنة». وقد جرى التعارف ـ دولياً ـ في المجموعة المتحضرة من العالم على أن «النظام الجموعي هو الذي يحقق المصلحة الجماعية»، وسموا ذلك ديمقراطية، وبذلك «فإنهم أقروا نظاماً يمنح المواطنة مفهومها الحقيقي»[٧٩].

ويخلص غلاب إلى «أن المواطنة لا تستقيم في مجتمع مختل التوازن»، حيث يفقد كل أفراد المجتمع، في أعلى شرائحه وفي أحطها، مواطنيتهم تعبيراً عن كونهم في الحقيقة «لا ينتمون إلى وطن واحد، ولا يواطن أحدهم الآخر، تجمعهم الأرض ولا يجمعهم ما تتيحه الأرض للإنسان»[٨٠]. ويؤكد غلاب أن «البلاد التي استقامت فيها المواطنة بمفهومها الوطني والإنساني سارت الحياة فيها نحو الأسمى، ولا حد للسمو»[٨١].

ويربط غلاب أيضاً بين المواطنة والوطنية فيقول إن الوطنية «تعني أن يكون المواطن مع وطنه في محنته كما كان وطنه معه في سرائه». وكذلك أن يراعي مسيرة الوطن وهو يتحرك «داخل أرض الوطن وخارجه»، «فالوطنية هي التي انتصرت كلما تعرضت الأوطان إلى محن الحروب والجوائح والأوباء والأزمات الاقتصادية»، و«ستظل الوطنية طوق النجاة كلما حاقت بالإنسان والأوطان الأزمات المدمرة، مهما قيل عنها إنها متجاوزة، أو عاطفة بدائية تختفي تحت ضياء العقل والمعرفة تكشفها العالمية والعولمة وشمولية الأممية والإنسانية»[٨٢].

٣ ـ أبعاد مفهوم مبدأ المواطنة وشروط مراعاته

يتضح من عرضنا السابق أن مبدأ المواطنة كما استقر في الفكر السياسي

---

(٧٨) المصدر نفسه، ص ٦٠.
(٧٩) المصدر نفسه، ص ٦٢ ـ ٦٤.
(٨٠) المصدر نفسه، ص ٦٥.
(٨١) المصدر نفسه، ص ٦٦.
(٨٢) المصدر نفسه، ص ٥٨.

المعاصر هو مفهوم تاريخي شامل ومعقد له أبعاد عديدة ومتنوعة، منها ما هو مادي ـ قانوني، ومنها ما هو ثقافي ـ سلوكي، ومنها أيضاً ما هو وسيلة أو هو غاية يمكن بلوغها تدريجياً، ولذلك فإن نوعية المواطنة في دولة ما تتأثر بالنضج السياسي والرقي الحضاري. كما يتأثر مفهوم المواطنة عبر العصور بالتطور السياسي والاجتماعي وبعقائد المجتمعات وبقيم الحضارات والمتغيرات العالمية الكبرى، ومن هنا يصعب وجود تعريف جامع مانع ثابت لمبدأ المواطنة.

لكن على الرغم من صعوبة تعريف مبدأ المواطنة، باعتباره مصطلحاً سياسياً حياً ومتحركاً في سيرورة تاريخية مستمرة، إلا أن ذلك لا يعني بأي حال من الأحوال أن مصطلح المواطنة يمكن استخدامه دون دلالة ملزمة تسمح للمتحدث والمستمع في آن واحد أن يصلا معاً، إلى مفهوم محدد ومشترك يتعدى فهم كل منهما للآخر إلى فهم الآخرين المعنيين باستخدام المصطلح داخل البلد نفسه وخارجها أيضاً.

فمصطلح المواطنة مثله مثل مفهوم الديمقراطية المعاصرة والدستور الديمقراطي اللذين يمتان بصلات وثيقة له[٨٣]، مفهوم يتطلب وجوده إقرار مبادئ والتزام بمؤسسات وتوظيف أدوات وآليات، تضمن تطبيقه على أرض الواقع. وإذا كان من المقبول أن تكون هناك بعض المرونة في التعبير عن هذه المتطلبات ـ من دولة إلى أخرى ومن زمن إلى آخر ـ من أجل الأخذ في الاعتبار قيم الحضارات وعقائد المجتمعات وتجربة الدول السياسية والتدرج في التطبيق، إلا أن تلك المرونة لا يجوز أن تصل إلى حد الإخلال بمتطلبات مراعاة مبدأ المواطنة كما استقر في الفكر السياسي الديمقراطي المعاصر وما تم الاتفاق عليه من عناصر ومقومات مشتركة لا بد من توافرها في مفهوم المواطنة. وكذلك لا بد من وجود الحد الأدنى من الشروط التي تسمح لنا بالقول بمراعاة مبدأ المواطنة في دولة ما من عدمه. وتشمل هذه الشروط إلى جانب الحقوق القانونية والدستورية وضمانات المشاركة السياسية الفعالة، الحد الأدنى من الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي تمكن المواطن من التعبير عن رأيه ومصالحه

---

(٨٣) علي خليفة الكواري: **حوار من أجل الديمقراطية** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٥)، ص ١٢١ ـ ١٦٠؛ «مفهوم الديمقراطية المعاصرة: قراءة أولية في خصائص الديمقراطية،» **المستقبل العربي**، السنة ١٥، العدد ١٦٨ (شباط/فبراير ١٩٩٣)، و«مفهوم الديمقراطية المعاصرة: المبادئ العامة المشتركة للدستور الديمقراطي،» **المستقبل العربي**، السنة ١٦، العدد ١٧٣ (تموز/يوليو ١٩٩٣).

بحرية مثل التقارب في الدخل والثروة والمكانة الاجتماعية والتعليم ومهارات الوصول إلى المعلومات البديلة التي تسمح للمواطن بالحصول على المعلومات من مصادر مختلفة متنافسة. كما يجب أن تشمل هذه الشروط حداً أدنى من المسؤولية المجتمعية تجاه تنمية فرص العمل والرعاية الاجتماعية في حالة العجز والبطالة، ومن أجل التعليم والصحة والتنمية الثقافية.

ولعل القاسم المشترك ـ في وقتنا الحاضر ـ المعبر عن وجود قناعة فكرية، وقبول نفسي، والتزام سياسي بمبدأ المواطنة في بلد ما، يتمثل في التوافق المجتمعي على عقد اجتماعي يتم بمقتضاه اعتبار المواطنة وليس أي شيء آخر عداها هي مصدر الحقوق ومناط الواجبات بالنسبة لكل من يحمل جنسية الدولة دون تمييز ديني أو عرقي، أو بسبب الذكورة والأنوثة، ومن ثم تجسيد ذلك التوافق في دستور ديمقراطي. وجدير بالتأكيد أن الدستور الديمقراطي دستور مختلف عن دساتير المنحة من حيث إنه يجب أن يرتكز على خمسة مبادئ ديمقراطية عامة: **أولها** لا سيادة لفرد ولا لقلة على الشعب، والشعب مصدر السلطات. **ثانيها** سيطرة أحكام القانون والمساواة أمامه. **ثالثها** عدم الجمع بين أي من السلطة التشريعية والتنفيذية أو القضائية في يد شخص أو مؤسسة واحدة. **رابعها** ضمان الحقوق والحريات العامة دستورياً وقانونياً وقضائياً ومجتمعياً، من خلال تنمية قدرة الرأي العام ومنظمات المجتمع المدني على الدفاع عن الحريات العامة وحقوق الإنسان. **خامسها** تداول السلطة سلمياً بشكل دوري وفق انتخابات دورية عامة حرة ونزيهة تحت إشراف قضائي مستقل، وشفافية عالية تحد من الفساد والإفساد والتضليل في العملية الانتخابية[٨٤].

ومن هنا فإن الحد الأدنى لاعتبار دولة ما، مراعية لمبدأ المواطنة من عدمه، يتمثل في وجود شرطين جوهريين: **أولهما** زوال وجود مظاهر حكم الفرد أو القلة من الناس، وتحرير الدولة من التبعية للحكام، وذلك باعتبار الشعب مصدر السلطات وفق شرعية دستور ديمقراطي، ومن خلال ضمانات مبادئه ومؤسساته وآلياته الديمقراطية على أرض الواقع. **وثانيهما** اعتبار جميع السكان الذين يتمتعون بجنسية الدولة أو الذين لا يحوزون على جنسية دولة أخرى (البدون) المقيمين على أرض الدولة وليس لهم في الحقيقة وطن غيرها، مواطنين متساوين في الحقوق والواجبات يتمتع كل فرد منهم بحقوق والتزامات

---

(٨٤) الكواري، **حوار من أجل الديمقراطية**، ص ١٤٦ ـ ١٦٠.

مدنية وقانونية متساوية، كما تتوفر ضمانات وإمكانيات ممارسة كل مواطن لحق المشاركة السياسية الفعالة وتولي المناصب العامة.

وجدير بالتأكيد أن الجوانب المدنية والقانونية والسياسية من حقوق المواطنة وواجباتها ليست كافية للتعبير عن مراعاة مبدأ المواطنة، هذا على الرغم من كونها أبعاداً لازمة لمراعاة مبدأ المواطنة. فإلى جانب هذه الأبعاد القانونية والسياسية هناك أيضاً الحقوق الاجتماعية والاقتصادية (التي أكد عليها مارشال) والحقوق البيئية[٨٥]. إن ممارسة مبدأ المواطنة على أرض الواقع يتطلب توفير حد أدنى من هذه الحقوق للمواطن حتى يكون للمواطنة معنى ويتحقق بموجبها انتماء المواطن وولاؤه لوطنه وتفاعله الإيجابي مع مواطنيه نتيجة القدرة على المشاركة الفعلية والشعور بالإنصاف وارتفاع الروح الوطنية لديه عند أداء واجباته في الدفاع عن الوطن، ودفع الضرائب، والمساهمة في صنع الحضارة الإنسانية.

ولذلك كله يمكننا القول إن أهمية الأبعاد القانونية والسياسية ومكانتها المركزية في مراعاة مبدأ المواطنة ليست بسبب أفضليتها على الحقوق الأخرى وإنما يتعدى سبب اكتسابها لتلك الأولوية أهميتها الذاتية إلى حقيقة كونها السبيل الناجع والضمانة الحقة لتنمية إمكانيات النضال السياسي السلمي لاستخلاص الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والبيئية تدريجياً، وإدارة أوجه الاختلاف ديمقراطياً، وذلك من خلال الحماية القانونية والفعالية السياسية التي يوفرانها بفضل ما يقرانه ويسمحان به من شرعية العمل الجماعي الحزبي، ومن خلال نضال النقابات العمالية والمهنية، ومنظمات المجتمع المدني، وتوظيف الإعلام الحر والرأي العام الواعي. إن توفر تلك الوسائل السلمية يسمح للمواطنين أفراداً وجماعات بالتأثير في مضمون القرارات الجماعية الملزمة لهم لما فيه تحقيق مصالحهم المشروعة وتأمين حقوقهم الاجتماعية والاقتصادية والبيئية المتوازنة إلى جانب الحقوق القانونية والسياسية. هذا فضلاً عن احترام حقوق الإنسان لهم ولكل من يقيم على أرض الدولة أو يمر بها.

وعندها يمكن أن يتحقق انتماء المواطنين جميعاً للوطن، وبالتالي يتحقق ولاؤهم لوطنهم ومواطنة كل منهم للآخر بفضل المشاركة العادلة في الخيرات واتخاذ القرارات. وهنا تنتقل المواطنة من كونها مجرد توافق أو ترتيب سياسي

---

(٨٥) Oliver and Heater, *The Foundations of Citizenship*, pp. 92-113.

تعكسه نصوص قانونية، لتصبح المساواة بين المواطنين في الحقوق والواجبات قيمة اجتماعية وأخلاقية وممارسة سلوكية يعبر أداؤها من قبل المواطنين عن نضج ثقافي ورقي حضاري وإدراك سياسي حقيقي لفضيلة معاملة جميع المواطنين على قدم المساواة دون تمييز بينهم بسبب الدين والمذهب والعرق والجنس.

تعقيب

جورج القصيفي(*)

أود أولاً أن أشكر القائمين على «مشروع دراسات الديمقراطية في البلدان العربية» لإتاحتهم لي الفرصة للمشاركة في هذا اللقاء السنوي؛ وأود أن أشير إلى أن هذا التعقيب يرتكز أساساً على اهتمامي بقضايا التنمية الاقتصادية والاجتماعية الشاملة، قضايا التنمية البشرية المستدامة، فأنا غير متخصص في مجال العلوم السياسية.

إن المفهوم المعاصر للمواطنة قد نشأ في رحم المجتمع الغربي، أي في دولة نضج تركيبها السياسي والمؤسسي في رقعة جغرافية محددة؛ وعليه، فإن تطبيق هذا المفهوم في الواقع العربي اليوم يطرح نقطتين رئيسيتين، أعتقد أن نقاشنا سوف يتمحور حولهما وهما:

- ما هي طبيعة/ نمط الدولة العربية الحالية: هل هي دولة المؤسسات كما نشهدها في الغرب، أم دولة العصبيات، كما أشار ابن خلدون منذ حوالى ٧٠٠ عام؟

- كيفية المقاربة القومية أو الإسلامية لمفهوم المواطنة في تجمعات سياسية منشودة، ولكنها لم تتحقق على أرض الواقع بعد: الوطن العربي أو الأمة الإسلامية.

(*) رئيس قسم التنمية البشرية، شعبة قضايا التنمية الاجتماعية وسياساتها في اللجنة الاقتصادية والاجتماعية لغربي آسيا (الأسكوا).

أولاً: لمحة تاريخية حول بروز مفهوم المواطنة

١ ـ يشير إيليا حريق في «المواطنية والقيم المدنية: الهوية الوطنية وتعدد الولاءات مع إشارة خاصة إلى لبنان»[(١)] إلى معضلة تطبيق مفهوم المواطنة، المستند أساساً إلى فلسفة فردية، بينما يستند هذا المفهوم أساساً في المقاربة القومية والإسلامية إلى الجماعة، وليس إلى الفرد.

«تحمل مسألة المواطنية عند النظر إليها في سياق القومية والعقيدة السياسية الإسلامية ميزات تعارضية. فالمواطنية كفكرة تنبع من فلسفة فردية، بينما طابعها السائد في القومية جماعي، كما هي في الإسلام... وترى الحضارة الإسلامية تاريخياً أولوية في نظرتها إلى المسلمين كجماعة أكثر منهم كأفراد». ويتابع حريق ملاحظاته حول إشكاليات تطبيق مفهوم المواطنة في الثقافة السياسية العربية بقوله: «وأما الاتجاه الثالث الذي يؤثر على مفهوم المواطنة في الثقافة السياسية العربية فهو السلطوية. ففي الأنظمة السلطوية أو الاستبدادية يصاغ مفهوم المواطنية بتعابير قانونية مثل التبعية، التي تتجسد في منع جواز السفر، وتتساوى المواطنية من كافة الجوانب الأخرى مع مصطلح الرعية».

٢ ـ تبدو الفكرة الواردة في النص حول «... سعي الإنسان من أجل الإنصاف والعدل والمساواة يعبّر عن فكرة إنسانية» جديرة بالتوقف عندها وجديرة بالتفصيل. كذلك فإن الفكرة الواردة حول «المساواة في الأديان» جديرة بالتفصيل أيضاً. علماً أن هذه الفكرة في الديانة المسيحية تستند أساساً إلى المساواة أمام الله وليس بين البشر.

٣ ـ بالنسبة للتجارب «الديمقراطية» في تاريخنا، السؤال المطروح هو: لماذا لم تعمّر تجربة حمورابي في التشريع؟ ولماذا اندثرت «الديمقراطية» في الدولة القتبانية ودولتي سبأ ومعين؟ هل فعلاً كانت «الديمقراطية» هي السمة الغالبة لهذه التجمعات، أم أنه كان هنالك بعض الظواهر الديمقراطية المحدودة؟ هل نحن ندرس تاريخنا بشكل متكامل، أم أننا نركز فقط على بعض الظواهر الاستثنائية فنجّمل هذا التاريخ؟

---

(١) إيليا حريق، «المواطنية والقيم المدنية: الهوية الوطنية وتعدد الولاءات مع إشارة خاصة إلى لبنان،» ورقة قدمت إلى: **بناء المواطنية في لبنان: وقائع الندوة الدولية التي عقدتها الجامعة اللبنانية الأميركية بالتعاون مع مؤسسة فريدريش إيبرت واوكسفام وجامعة كاليفورنيا في ١١ ـ ١٢ تموز ١٩٩٧**، إشراف وليد مبارك، أنطوان مسره وسعاد جوزف (بيروت: منشورات الجامعة اللبنانية الأميركية، ١٩٩٩).

٤ ـ من المهم جداً مراجعة الآيات الكريمة في القرآن الكريم التي تعكس مضمون المواطنة، فهذه المراجعة تساعدنا على ربط تراثنا بهمومنا التنموية المعاصرة. ولكن من المهم أيضاً عدم التوقف عند النص القرآني عند مراجعة التجربة الإسلامية، بل التطرق أيضاً إلى التطبيق العملي في أرض الواقع. ومن مراجعة التجربة الإسلامية في الواقع العملي، توصل الكاتب إلى أن المسلمين الأوائل «لم يتمكنوا من تطوير نظام للشورى يكون باستطاعته في كل زمان ومكان تحقيق مقاصد الشريعة ومراعاة مصالح الناس، فتحوّل الحكم بسرعة إلى ملكية مطلقة يتلقفها من غلب».

وهكذا، فإن المطروح بإلحاح هنا، هو تفسير الفارق الجوهري بين مضمون النص القرآني الكريم وبين ممارسة المسلمين على أرض الواقع، المطلوب هو تفسير: لماذا تحولت الخلافة إلى ملك بحسب اصطلاح ابن خلدون؟

٥ ـ في مراجعة الكاتب «لإعادة اكتشاف مبدأ المواطنة في أوروبا» بعد التجربة «الديمقراطية» في أثينا، يشير إلى أن هذه العملية استغرقت حوالى ثمانية قرون (من مطلع القرن الثاني عشر إلى تثبيت الدول الديمقراطية الغربية في منتصف القرن العشرين)، ولقد تم ذلك من خلال ثلاثة أمور أساسية: (أ) تثبيت الدولة الحديثة؛ (ب) المشاركة السياسية وتداول السلطة سياسياً؛ (ج) ثبات دولة المؤسسات.

٦ ـ من الأهمية بمكان تفصيل فكرة «لا دفع للضرائب دون تمثيل سياسي» التي أفرزتها تجربة بناء الديمقراطية الأوروبية؛ فمن المعروف أن النظام الضريبي الحالي في البلدان العربية يبقي ضريبة الدخل في حدودها الدنيا، ويركز بشكل خاص على الضرائب غير المباشرة، وهذا لا يساعد أبداً على التكافل الاجتماعي في الدول المعنية، وتجدر الإشارة إلى أن نسب ضريبة الدخل في البلدان الرأسمالية تتراوح من ٣٠ إلى ٦٠ بالمئة، بينما هي في حدود ١٠ بالمئة في معظم البلدان العربية.

الموضوع المطروح هنا هو كيفية الاستفادة من التجربة الأوروبية في مجال بناء الدولة العربية الديمقراطية. وتجدر الإشارة هنا إلى ضرورة دراسة التجربة الأوروبية بأبعادها السياسية والاقتصادية والاجتماعية بشكل متكامل ومتداخل، وليس الاكتفاء بدراسة جانب دون الآخر.

ثانياً: المفهوم المعاصر للمواطنة

من الأهمية بمكان إعادة اكتشاف طبيعة/نمط الدولة العربية الراهنة كمدخل لفهم مضمون المواطنة في البلدان العربية حالياً. فهل هي دولة المؤسسات كما نشهدها في الغرب؟ أم هي دولة العصبيات كما أشار إليها ابن خلدون؟ أين تقع البلدان العربية الراهنة في هذا السلم التاريخي لنمط/طبيعة الدولة؟

يشير غسان سلامة في كتابه **المجتمع والدولة في المشرق العربي**[٢] إلى أن بعض العصبيات التي يربطها الانتماء المشترك الطائفي أو الجهوي أو القبلي، قد سيطرت على أجهزة الدولة ووصل أكثرها أهلية إلى سدة السلطة في الكيانات التي شكلت بلدان المشرق العربي إثر اتفاقية سايكس ـ بيكو: «لقد قامت في الكيانات المذكورة، عصبيات يربطها الانتماء المشترك، الطائفي أو الجهوي أو القبلي، بالسيطرة التدريجية على جهاز الدولة، واستفادت هذه الجماعات المتميزة بأصولها «الريفية» من إنشاء الكيانات الحديثة للانتقال شبه الحر إلى المدينة والإقامة فيها، والتعليم المجاني إجمالاً والانخراط في الأحزاب (الحديثة) وفي القوات المسلحة، من دون أن تتخلى تماماً عن عصبيتها الريفية التقليدية... وكان على هذه الجماعات أن تفهم بسرعة أن تجزئة المشرق العربي إلى عدد من الكيانات ليس ظرفياً، وأن عودة الدولة العثمانية أو أية دولة توحيدية ليس فعلاً على بساط البحث في ظل النظام الدولي القائم... غير أنه كان لا بد لهذه الجماعات أن تتنافس على الدور الأول، فتنافست بطريقة علنية أم لا، دموية أم لا، حتى وصل أكثرها أهلية إلى سدة السلطة».

٢ ـ تقدم الورقة الكثير من المضامين الأساسية لمفهوم المواطنة ولكنها تحجم في النهاية عن إعطاء تعريف «جامع مانع» لهذا المفهوم. ليس من السهل إعطاء تعريف لمفهوم يتطور مع تطور المجتمعات، ولكن من الصعب أيضاً ترك المفاهيم دون تحديد مضامينها الأساسية. ولنا في مفهوم التنمية البشرية المستدامة مثال على ذلك؛ فمن المعلوم أن برنامج الأمم المتحدة الإنمائي قد أطلق هذا المفهوم في بداية التسعينيات، كما أنه خلال الفترة الأولى كان مضمون هذا

---

(٢) غسان سلامة، **المجتمع والدولة في المشرق العربي**، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي، محور المجتمع والدولة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧).

المفهوم يتطور من سنة إلى أخرى، إلى أن استقر حالياً إلى كونه يعكس «تنمية البشر، بواسطة البشر من أجل البشر».

المطلوب هنا هو اقتراح تعريف للمواطنة يعكس مضامينها الأساسية، على أن تتم بلورة هذه المضامين من وقت لآخر؛ ولقد طرحت الدراسة المضامين الأساسية التالية:

أ ـ المساواة لكل فئات المجتمع بغضّ النظر عن الجنس أو الفئة الإثنية أو الطائفية؛

ب ـ المشاركة بكل أبعادها: السياسية والاقتصادية والاجتماعية والبيئية؛

ج ـ احترام رأي الآخر وقبول التنوع؛

د ـ المضمون الاجتماعي المتمثل في الحد من تفاوت الدخل والمكانة الاجتماعية.

المناقشــات

١ ـ مبدر الويس

بإيجاز شديد، إن الدستور، أيّ دستور، ينظم حقوق الأفراد وحرياتهم. فالدستور الفرنسي الصادر بعد الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ نظم حقوق الأفراد وحرياتهم. وقد سارت معظم الدساتير العربية على سياق الدستور الفرنسي فأفردت هذه الدساتير مجالاً كبيراً لحقوق الأفراد وحرياتهم في هذه الدساتير. ولكن من حيث التطبيق لا وجود لحقوق الأفراد وحرياتهم في البلدان العربية بشكل عام. كما أن هناك العديد من البلدان العربية ليس لديها دساتير، وبذلك تركت حقوق الأفراد وحرياتهم لسياسات الحكام وتصرفات السلطة، وهي في الجانب العملي منتهكة في معظم البلدان العربية.

وبشكل عام، نجد أن حقوق الأفراد وحرياتهم في البلدان العربية غائبة، كما أن معظم البلدان العربية ينعدم فيها فصل السلطات، الذي هو الأساس في قيام حكم المؤسسات وحكم القانون، إضافةً إلى غياب التعددية السياسية وتداول السلطة والمساواة بين المواطنين. وهذه العناصر كلها، وغيرها، قواعد أساسية لقيام نظام ديمقراطي في البلدان العربية، حيث لا زالت النظم العربية تمارس أساليب القمع والكبت على مواطنيها، لذلك تنفرد البلدان العربية في كثافة هجرة مواطنيها إلى الخارج، خاصة هجرة أصحاب الاختصاص والخبرة والمثقفين بشكل عام، فهناك أكثر من ثلاثة ملايين مواطن عراقي تركوا بلدهم بسبب مواقفهم السياسية أو بسبب الضائقة الاقتصادية. وبشكل عام، إن حقوق المواطنين في النظم العربية غائبة بشكل عام، بسبب غياب النظم الديمقراطية، حيث المشاركة في السلطة غائبة أيضاً إلى حد بعيد. وهذا من الأسباب الرئيسية لقيام الهيمنة الأمريكية على معظم البلدان العربية في الظروف الراهنة، بسبب

غياب حكم الشعب وشيوع النظم الدكتاتورية في معظم هذه البلدان. وحتى الوحدة العربية لا يمكن أن تتحقق إلاّ في ظل نظم ديمقراطية، لأن الوحدة تحققها إرادة الشعب.

٢ ـ وليد المبارك

ـ أهمية إعطاء تعريف للمواطنة ينطبق على الواقع الذي نعيش فيه، وهذا التعريف يجب أن يكون تعريفاً ديناميكياً أيضاً.

ومن التعاريف التي يمكن أن نأخذها بعين الاعتبار:

أ ـ تعريف المواطنة من خلال مجموعة من الحقوق والواجبات ، فهي أيضاً هوية وتعبير عن انتماء الفرد إلى مجتمع سياسي.

ب ـ إن المواطنة هي هوية مشتركة تعمل على اندماج جماعات متباعدة أصلاً في مجتمع ما، وتوفر لهم مصدراً لوحدة طبيعية.

وهناك بعض الأسئلة لا بد من التعرض إليها عند تناول موضوع المواطنة وهي:

ـ كيف يمكن الملاءمة بين القومية العربية والإسلام من جهة، والمواطنة من جهة أخرى؟

ـ كيف يمكن الملاءمة بين الولاءات المحلية والمواطنة؟

ـ هل يمكن خلق مساحة مشتركة بين الأفراد ترتكز على الانتماء إلى الدولة ولا تلغي الانتماءات المحلية؟

موضوع التنمية والمواطنة: لا نستطيع أن نخطط للناس من دون مشاركة الناس. . . في بعض البلدان هناك درجة من الفقر لا تفسير لها إلاّ فقدان المبادرة من الناس، لذلك أهمية تشجيع وتوعية المبادرة في الناس.

٣ ـ يوسف الشويري

أريد أن أهنئ د. علي الكواري على ورقته القيمة، وقد وردت فيها نقاط إيجابية كثيرة لا يتسع الوقت للدخول في تفاصيلها أو التركيز على أهمية أبعادها السياسية والثقافية.

وأريد في هذا المجال الإشارة إلى ثلاث نقاط كنت أتمنى لو أن ورقة د. علي أولتها أهمية أكبر.

أولاً: دور المؤسسات وارتباط بروزها ونشوئها بنمو مفهوم المواطنة الجديد والدولة الحديثة. ولا بد من إبراز وظيفة المؤسسات في تنظيم عملية تداول السلطة. إذ إن تداول السلطة يشكّل وجه العملة الآخر لموضوع المواطنة، من حيث هي مشاركة في السلطة واتخاذ القرار، من جهة، وقابلية قائمة على ترجمة المشاركة إلى حالة جديدة كلما تمخضت عن نتيجة مختلفة، لها علاقة بمحاسبة المواطن لممثّليه. ولا بأس من ذكر واقع أساسي في هذا المجال، وهو ارتباط المؤسسات باستقرار توازن اجتماعي معين بين الفئات والطبقات والقوى التي ينخرط فيها المجتمع المدني.

ثانياً: كنت أتمنى لو برز دور التنمية بروزاً أكبر في عملية تعزيز قيم المواطنة في العصر الحديث. أي إن المواطنة أصبحت في هذا العصر مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بحق المواطن والمواطنة في العمل والكسب المشروع والضمان الاجتماعي والصحي والتعليم.

أي إن العدالة الاجتماعية القائمة على تنمية الموارد البشرية والمادية هي الآن بعد أساسي من أبعاد المواطنة. وأؤيد في هذا المجال ما ورد في تعليق د. القصيفي بأن التنمية البشرية بواسطة البشر ومن أجل البشر، وذلك كمواطنين في مجتمع قائم على احترام القانون والدستور.

ثالثاً: أريد أن أشير إشارة عابرة ـ وربما نعود إلى هذا الموضوع في جلسة ثانية ـ إلى ضرورة وجود فلسفة أخلاقية باعتبارها جزءاً أساسياً من أبعاد المواطنة، أي إن قيم احترام الإنسان وحقه في الحياة لم تعد مجرد تنميقات لفظية، بل هي طاقة ديناميكية متحركة في قلب المجتمعات الحديثة، ذات طابع مطلق مع مكوّنات نسبية.

٤ ـ فادي اسماعيل

ـ كيف تمكن الملاءمة بين مفهوم القومية والعقيدة الدينية من جهة، وبين مفهوم المواطنة من جهة ثانية. أليس هناك أكثر من إجابة؟ وماذا لو بني تاريخ على مقولة إن الناس «إمّا أخ لك في الدين وإما أخ لك في الخلق»؟

ـ من قبيل المثالية السياسية، لم يشرح د. الكواري رأيه في نقد تم توجيهه

لمفهوم المواطنة وارتباطه بالوطن، مما جعله في مرتبة أدنى من عالمية حقوق الإنسان.

ـ أليس هناك أزمة حالية في المفهوم الليبرالي التاريخي للمواطن في ضوء ديناميكية التغيرات الجارية في الفضاء الأوروبي، الذي لم يعد محصوراً بإطار الدولة القومية؟ ألا نشهد توسع، وتمدد، مفهوم حقوق وواجبات المواطن في أوروبا خارج إطار الدولة القومية؟

٥ ـ صباح المختار

أ ـ أشير إلى أنه من الصعب مقارنة مفهوم المواطنة الذي نشأ في أوروبا مع الوضع في البلدان العربية. نشأت الفكرة في أوروبا بعد قيام الدولة القطرية، في حين البلدان العربية تعيش المفهوم القومي من خلال دولة قطرية، أي إن هناك احتمال تقاطع بين مفهوم المواطنة باعتبارها مرتبطة بالجنسية والمفهوم القومي.

في تقديري أن المقارنة واردة بين أوروبا والعرب، حيث في أوروبا دول قطرية وكذلك في البلدان العربية، كما أن هناك مفهوماً إقليمياً (مستند جغرافياً) في أوروبا، وذا سند إثني في البلدان العربية. وفي الوقت الراهن، أوروبا رغم كونها دولاً قطرية إلاّ أنها اتحدت وبقي مفهوم المواطنة سائداً من دون أن يحصل التعارض الذي يراه البعض محتملاً في القضية العربية (التوفيق بين المواطنة باعتبارها مساوية للجنسية وبين القومية).

ب ـ الحديث عن دول العصبيات باعتبارها متمثلة في البلدان العربية والإشارة إلى رأي أبداه د. غسان سلامة في أحد المؤتمرات بأن البلدان العربية هي دول عصبيات قامت فيها فئات ريفية بالسيطرة على الحكم. اعتقد أن هناك عدم دقة في هذا الوصف، حيث إن هناك العديد من الأقطار العربية التي تحكم من قبل ملوك وأمراء، آخر ما يمكن وصفهم به هو أنهم (من أبناء الريف) وهم في السلطة ليس من قبيل السيطرة، وإنما بواسطة الوراثة. كما أن العودة إلى النصف الأول من القرن العشرين حيث إن الثورات والانقلابات لم تكن قد بدأت قبل الخمسينيات نجد أن أفراد الشعب في ظل تلك الأنظمة كانوا أسعد حظاً من أفراد الشعب في الوقت الراهن، على الرغم من أن تلك الأنظمة كانت تقوم على أُسس عصبية أصلاً، حيث لم يكن مفهوم المؤسسات قد وضع قيد التطبيق في المنطقة العربية.

٦ ـ رفيق عبد السلام بوشلاكة

ما زال مفهوم المواطنة في السجالية العربية الإسلامية سجين التراث الليبرالي التقليدي دون وعي كافٍ بحدود هذا الموضوع وتطوراته وتطبيقاته التاريخية. فكر المواطنة في الخطاب العربي الإسلامي يستند اليوم إلى النظرية الليبرالية في شكلها التعاقدي التقليدي بين مواطنين رشداء وأحرار، وكيان سياسي يمثل الإرادة العامة على النحو الذي تصور روسو وإلى حد ما ليس وحده. لكن مشكلة هذا الخطاب أنه يتجاهل جملة من الأبعاد والعناصر الناشئة في سياق التاريخ والوعي الغربي في حد ذاته، وسأبرز بعضها في النقاط التالية:

أ ـ ارتباط مفهوم المواطنة بتحديد السيادة القومية للدولة، مما يشكك في مزاعم عالمية وكونية مفهوم المواطنة كما يدعي الخطاب الليبرالي. فقد سبق للكاتبة الألمانية حنة آرندت أن بينت كيف أن الكثير من المواطنين الذي انتقلوا من وطنهم الأصلي إلى دول أخرى بسبب ظروف الحرب العالمية الأولى ثم الحرب العالمية الثانية، فوجدوا أنفسهم مجردين من معنى المواطنة لعدم تمتعهم بالجنسية، وهذه الحقوق ما زالت مطروحة إلى اليوم على الديمقراطيات الغربية في التعاطي مع المهاجرين اللاجئين الذين لا يتمتعون بحقوق المواطنة بحكم افتقارهم للجنسية.

ب ـ ولد الخطاب الليبرالي الغربي مسكوناً بنوع من التناقض بين فكرة المواطنة والحاجة إلى التوسع الإمبريالي الخارجي، فاقتضى الأمر تأكيد مبدأ المواطنة داخل الحدود القومية وتغليب فكرة القومية، أو المجد القومي، على المواطنة خارج إطار الحدود القومية. هذا ما نلاحظه مثلاً عند أليكسس دو توكوفيل (Alexis De Tocqueville) صاحب الكتابات العلمية والثقافية، الذي لم ير حرجاً في الجمع بين الدفاع عن فكرة المواطنة والحقوق المدنية داخل حدود الديمقراطيات الغربية، والدفاع عن المجد القومي الغربي وعن الجمهورية الثالثة في القرن التاسع عشر، مدافعاً عن بشاعات الاحتلال الفرنسي للجزائر على اعتبار أن المجتمع الجزائري لا تصحّ فيه صفة المواطنة.

ج ـ تضخم سلطات الدولة القومية الحديثة بأجهزتها الديمقراطية والأمة الغازية إلى جانب قدرتها الفائقة على التحكم في وعي الناس والتأثير في نفسياتهم مع انبثاث النسق الرقابي والعقابي لهذه الدولة في كل عناصر النسيج

الاجتماعي والسياسي، بما يضعف موضوع «المواطن الحر والرشيد» الذي تحدث عنه الخطاب الليبرالي التقليدي. فقد اختل ميزان القوى منذ مطلع هذا القرن بشكل بارز لبنية الدولة وأجهزتها الضاربة على حساب الفرد والمجتمع المدني، وبذلك أصبح بإمكان هذه الدولة أن تتدخل في أخصّ خواص المواطن الغربي بما يغيب حدود التمييز بين المجالين الخاص والعام أصلاً. وتعد كتابات الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو في كتابه **المرائية والعقاب ومولد الجن** ثم هربرت ماركوز في كتابه **الإنسان ذو البعد الواحد** خير ما كتب في هذا المجال.

٧ ـ خيري قطاوي

إن المواطن العربي حديث العهد بانتقاله من مجتمع قبَلي يُحكم بقوانين ورثها أباً عن جد، إلى مجتمع مدني يفرض عليه قوانين جديدة بعضها يتلاءم مع قوانين القبيلة وبعضها يرفضها أو يقبل بها مُكرها. عدا هذا، إن تطبيق هذه القوانين الجديدة تطبيقاً صارماً ومدعوماً بسلطة تنفيذ لا مناص منها، لم يكن معروفاً لديه. إن هذا المواطن ما زال يحنّ إلى الدفء في حضن مجتمعه القبلي. وإذا ما شعر بكره هذه القوانين الجديدة المفروضة عليه سرعان ما يرجع إلى قوانينه القديمة رافضاً، وساخطاً على ما يملى عليه. هنا أخذت الحكومات العربية مراعاة لشعوره الحفاظ على كثير من قوانينه السابقة، على الرغم من أنها تتعارض مع قوانين الدولة الحديثة. أما الحقوق والواجبات في نظام هذه الدولة، فقد كانت معروفة لديه سابقاً ولكن ليس بهذه الصورة، كان يزاود بها أو يناقص عليها من دون حساب. أما الآن فنراه يطالب بحقوقه بإصرار، ويتهرب من واجباته على الموال نفسه، مثال ذلك: يطالب بتنظيف الشارع أمام بيته، أما دفع الضرائب، فهذا أمر لا يعنيه. أنا لا أدّعي أن المواطن العربي يختلف عن المواطن في البلدان الأخرى، في أمور كالتقاعس والتهرب من الواجبات، والمطالبة بمزيد من الحقوق، فهذه مشكلة مزمنة نراها دوماً بين الحكومات والمواطنين. أما في البلدان المتقدمة، فكلما قل الجهل وزاد الوعي بين المواطنين، يشعر الفرد بواجبه، ويعمل من أجل المصلحة العامة، فهذه الشعوب المتقدمة قد مرت في عصر التنوير، وهذا ما نفتقر إليه في عصرنا الحاضر. إن المعادلة سهله جداً؛ كلما زاد المواطن جهلاً هرب من المسؤولية وزادت لديه الأنانية، ولا يستطيع تطبيق قانون الأخذ والعطاء. إذاً، الجهل هو العامل الرئيسي في تعامل المواطن مع الدولة. هناك دوافع أخرى تجعل المواطن

يتهرب من الواجبات. إن فقدان العدالة الاجتماعية في النظام الحديث الجديد يثير الغضب في نفس المواطن، ما يدفعه إلى الرجوع والترحم على أيام زمان، حيث كان هناك راع ورعية، يعيشون في ظل عدل اجتماعي وتسامح، فلننظر المعادلة، المدينة قسمت المعادلة إلى شرقي بمزابله على طرف الشوارع وبديله الغربي ببيوته الجميلة، وكذلك البلد من شمال ميسور مقابله جنوب فقير. إن المواطن العربي يكافح لأخذ حقوقه مع عدم قدرته على تقديم الواجبات الثقيلة التي على عاتقه ممزوجة بشعوره بالظلم في هذا المجتمع الجديد. هذا ما جعله يسعى، في البلدان العربية، إلى بعض أهل النفوذ عند ذوي السلطة، طالباً منهم التوسط للحصول على بعض حقوقه وتخفيف عبء الواجبات عن كاهله.

٨ ـ محمد قباطي

هناك نقطتان أحبّ أن أتناولهما:

المواطنة كقيمة تكاد تكون هي المشكلة الموجودة هنا. نحن نتكلم في مكان موجود فيه قيمة للمواطنة منذ مئات السنين. ولكن السؤال هو: هل ترسخت هذه القيمة وتجذرت في وعي المواطن وتعامله مع أجهزة الدولة؟ وأطرح سؤالاً عن المواطن ومدى مشاركته في المساءلة، مساءلة الدولة ومختلف أجهزتها في ما تعمله، هذه هي القيمة، ولكنها لم تترسخ في وعينا فإننا لأجل ذلك لا ندفع ضرائب، لأن الدول تجني أموالاً أخرى، فهي غير محتاجة للضريبة، ألا يمكن أن يدفع المواطن العربي ضريبة الـ ١٠ بالمئة أو الـ ١٥ بالمئة، ربما في بريطانيا تأخذ الدولة ٣٠ ـ ٤٠ بالمئة.

لأنه توجد هنا مساءلة لمصادر التمويل، فبالتالي الدولة معرضة للمساءلة في ما يتعلق بوسائل تمويل مشاريعها وعملها. أنا أسأل هذا السؤال لأنه لم يتجذر هذا المفهوم في وعي الناس (مفهوم المواطنة كقيمة)، ومناهجنا التعليمية أساساً لم تتعرض لهذه القضايا. المواطن في بريطانيا أو في مكان آخر له حرية تحدد مفهوم المواطن. عشت هنا كطالب قبل ٢٠ سنة، والآن هنا الانتخابات المحلية، حقوق المشاركة في الانتخابات بحكم مبدأ (No Taxation Without Representation) المواطن يدفع ضريبة، المواطن من دول الكومنولث ومن الدول الأوروبية، والإيرلنديون لهم حقوق داخل بريطانيا، على الرغم من أنهم على صعيد الجنسية ليسوا بريطانيين وليسوا من مواطني المملكة المتحدة

(United Kingdom) لكن هم يشاركون في الانتخابات من مواقع أنهم يدفعون ضريبة، لأن قيمة المواطنة ترسخت عندهم، طالما أنه يدفع ضريبة كمقيم في هذا البلد يشعر أنّ له الحق في مساءلة الأجهزة، سواء أكانت سلطة محلية أم مركزية. من هذا الموقع أعطي له حق المشاركة، لذلك يجب أن يشارك في القرار سواء على صعيد المجلس المحلي: الإسكان، الكهرباء أو صرف مياه. . . إلخ.

المبدأ الآخر لا ديمقراطية من دون مساءلة (No Democracy without Accountability) هذا المبدأ إذا تركز في وعينا، لا يمكن أن توجد ديمقراطية من دون مساءلة. يجب أن يعي الشخص المسؤول في الأجهزة في مختلف مواقع الدولة في المجتمع المدني. يجب أن يبقى الإنسان مُسائلاً، مبدأ المساءلة مبدأ مهم جداً. على صعيد الوطن العربي هذا المبدأ لم يتجذر. ارجعوا إلى مناهج التعليم في أي بلد من هذه البلدان. حقوق المواطن يجب أن تتثبت وتتجذر في وعيه، لا شعورياً يرى أن هذه حقوق ويمارسها، لكن بالنسبة لنا، فهي ليست متجذره في وعينا، والأزمة هي أزمة تكوين هذا الوعي وتجذيره على صعيد مراحل التعليم.

أشعر أن هذا النقطة، قضية المساءلة، ومبدأ هذه الحقوق كلها، أوجهها للدكتور الكواري: هل التعليم في الوطن العربي محتاج أن يعزز هذه المبادئ من أجل أن تصبح المواطنة نفسها قيمة وتتعزز الرؤية في سبيل ممارسة هذه القيمة نفسها؟

٩ ـ عباس شبلاق

أتيحت لي فرصة الأطلاع على بعض الأوراق وفيها من الجهد ما يستحق الشكر لمقدميها، وأخص هنا ورقتي د. الكواري والأستاذ الأفندي، إذ لم يتسنّ لي الأطلاع على غيرهما من الأوراق. لدينا ولا شك معضلة، إذ يجري الحديث عن مقاربة دينية ومقاربة قومية لمفهوم المواطنة، ولكننا في المنطقة العربية، اليوم، نحن خارج المقاربتين. الناس سواسية في الدين، والإسلام لم يعرف الأولغاركية، وقدّم الجماعة على الفرد. هذه مبادئ مهمة ولكن يبقى السؤال عن مواءمة المقاربة الدينية لفهم المواطنة بالمعنى المعاصر. وما أراه أن هذه المقاربة تستند إلى نصوص ارتهنت بفترة تاريخية معينة، وفي إطار أنظمة وعلاقات وقيم تختلف عما نحن فيه حالياً. . أما الدولة القومية فلم تعرفها المنطقة العربية

على غير ما حدث في أوروبا منذ القرن الثامن عشر. هناك كيانات سياسية فرضتها مصالح استعمارية أوروبية اقتطعت ما هو متماثل ومشترك من ثقافات وملل، فضاقت رقعة الوطن وباتت حقوق المواطنة مربوطة بالحدود السياسية لهذه الكيانات، وباتت المقاربة القومية بدورها ليست ذات معنى.

إن حقوق المواطنة اليوم مرتبطة بـ أو منبثقة من، الحصول على جنسية البلد الذي تنتمي إليه. لقد ميز د. الكواري بين الجنسية (Nationality) والمواطنة (Citizenship)، وهذا التمييز مسألة مهمة، لأن حقوق المواطنة في الدول النامية عموماً تمنح كنتيجة لحمل جنسية البلد، على غير ما هو معمول به في الديمقراطيات الغربية، حيث إن حقوق المواطنة ترتبط، في الغالب، بالإقامة الدائمة.

الفصــل الثاني

إعادة النظر في المفهوم التقليدي للجماعة السياسية في الإســلام: مســلـم أم مــواطــن؟

عبد الوهاب الأفندي(*)

مقدمــة

يؤكد برنارد لويس أن مفهوم المواطنة غريب تماماً على الإسلام. ويمثل هذا الغياب بالنسبة للويس حقيقة تاريخية وثقافية مميزة في الفكر الإسلامي. وبحسب لويس فإنه لا توجد كلمة «Citizen» (مواطن) في اللغات العربية والفارسية والتركية، وإنما يوجد مصطلح مقابل لها يستخدم في كل منها بمعنى ابن البلد، وهي كلمة تخلو بدرجة كبيرة من أية مضامين أو إيحاءات لكلمة «Citizen» (مواطن) الإنكليزية التي تنحدر من أصول لاتينية وإغريقية بمعنى الفرد الذي يشارك في الشؤون المدنية. إن سبب غياب كلمة «مواطن» في اللغة العربية واللغات الأخرى يرجع إلى غياب فكرة المواطن كمشارك وفكرة المواطنة كعملية مشاركة[1].

إن تأكيد لويس هذا كمثل غيره من التأكيدات التي صدرت منه أخيراً حول الإسلام خاطىء تماماً على الرغم من اتفاق آراء بعض الباحثين العرب معه

(*) محاضر في مركز دراسات الديمقراطية ومشرف على برنامج الديمقراطية في العالم الإسلامي، جامعة ويستمنستر ـ لندن. وقد قام بترجمة هذه الدراسة د. خالد ماهر.

(1) Bernard Lewis, «Islam and Liberal Democracy: A Historical Overview,» *Journal of Democracy*, vol. 7, no. 2 (1996), pp. 52-63.

حول غياب مفهوم المواطنة في الإسلام. يستنتج سمير أمين على سبيل المثال بأن «المساواة القانونية لم تكن سمة من سمات الأنظمة التقليدية العربية أو الشرقية»[٢]. بينما يعبر محمد أركون عن رأي مماثل مفاده ان مفهوم الجماعة السياسية في الإسلام يخلو من أية محاولة لتطوير «سياق للمواطنة كشرط ضروري ليس لنشوء حكم القانون فحسب، بل لظهور المجتمع المدني الذي يستطيع السيطرة على سلطات الدولة»[٣]. نستطيع أن نؤكد على الرغم مما تقدم من آراء بأنه كان هناك ولا يزال مصطلح يمكن اعتباره معادلاً دقيقاً للمصطلح الغربي «مواطن» بمعنى الفرد الكامل العضوية في المجتمع السياسي والذي له حقوق وعليه واجبات تحتم عليه المشاركة في الحياة العامة. ولو استطاع لويس أن يحرر ولو لبرهة وجيزة نفسه من تحيزه الأساسي واللاتاريخي ومن الوقوع في شرك مقارنة سطحية بين المصطلحات، لتبين له بأن مطابق الكلمة العصرية «مواطن» في المصطلح الإسلامي التقليدي هي كلمة «مسلم» وليس كلمة «مواطن» التي تم ابتكارها حديثاً.

ويرجع ذلك إلى أن هوية المجتمع الديني والسياسي في بدايات المجتمع الإسلامي كانت من المسلمات حيث يتمتع الفرد بحكم كونه مسلماً بعضوية فورية وكاملة في المجتمع السياسي وبالمعنى الإيجابي، بل و«الجمهوري» للمواطنة النشطة. يحمل الحديث الشريف المشهور هذا المفهوم «المسلمون ذمتهم واحدة، ويسعى بذمتهم أدناهم ومن أحقر مسلماً فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين» (رواه البخاري ومسلم). يناقش المعلق على البخاري بأن «أدنى المسلمين» تشمل نظرياً النساء والعبيد وحتى الأطفال، ولكنه يستنتج بأن غالبية العلماء يستثنون الأطفال ويتفقون على أن النساء والعبيد يجب أن تكون لهم الامتيازات نفسها التي يتمتع بها الأحرار في التصرف نيابة عن كامل الجماعة. ومن المثير للاهتمام أيضاً هو ان المصطلح المستعمل في هذا الحديث الشريف للدلالة على الالتزام الجمعي هو كلمة «ذمة» التي أصبحت في الكتابات اللاحقة

---

(٢) سمير أمين، «ملاحظات حول منهج تحليل أزمة الديمقراطية في الوطن العربي،» ورقة قدمت إلى: **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: المركز، ١٩٨٤)، ص ٣١٠ ـ ٣١١.

(٣) Muhammad Arkoun, «Religion and Democracy: A Theoretical Approach,» paper presented at: Conference on Religion and Democracy, organised by the Parliamentary Assembly of the Council of Europe, 27 November 1998.

مرتبطة مع المكانة (المتدنية) لغير المسلمين في المجتمع الإسلامي. وعلى أية حال تبدو الإشارة واضحة: الفرد المسلم مشارك فعال ومتساوٍ في أمور الجماعة، ويستطيع بمبادرة منه أن يلزمها بالتزامات معينة تتكفل بها تجاه غير الأعضاء فيها.

إن هذه البلبلة التي وقع ضحيتها لويس وآخرون تنبع كما أشار طارق البشري من التشويش الحاصل في الإشارة إلى المجتمع السياسي كحقيقة ومفهوم. يستند المفهوم الإسلامي للجماعة السياسية على الدين[٤]. ولأجل أن يتمتع الفرد بكامل شروط المواطنة عليه أن يكون مسلماً، وهذا هو الشرط الضروري والكافي لحالة المواطنة، بينما تعتمد مكانة غير الأعضاء على صلتهم التعاقدية مع المجموعة الأصلية. وفي هذا لا يختلف الإطار الفكري لمفاهيم المواطنة التي تبناها النظام العالمي بعد عام ١٩٤٨ من حيث المبدأ عما سبق ذكره، والفارق الوحيد هو في أساس المواطنة حيث تعتمد الجماعات السياسية الحديثة الترابط التاريخي القائم بين الفرد ووجود إقليمي معين كأساس للعضوية فيها مع استثناء من لا ينطبق عليهم هذا الشرط من حقوق المواطنة الكاملة. تأخذ آليات حقوق الإنسان العالمية ومنها ميثاق الحقوق المدنية والسياسية هذه الافتراضات كحقائق مسلم بها. ولا توجد حقوق متساوية لغير المواطنين في أي بلد.

الجماعة السياسية والجماعة الدينية

لم يثر موضوع المواطنة مشاكل كثيرة طوال الفترة التي لم يظهر فيها التمييز بين المجموعة السياسية والدينية كقضية للمناقشة والبحث. تمتع جميع المسلمين، نظرياً على الأقل، بحقوق متساوية كأعضاء في الجماعة السياسية وكان لزاماً عليهم المشاركة النشطة في إدارة أمور المجتمع من خلال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي ينص عليه القرآن الكريم كخاصية مميزة للمجتمع الإسلامي وصفة تجعل منه أحسن المجتمعات. غير أن الحال لم يكن كذلك على صعيد الواقع، حيث تم حرمان أغلبية المسلمين من المشاركة

---

(٤) Tarek Al-Bechri, «Participation of Non-muslims in Government in Contemporary Muslim Societies,» in: Abdelwahab El-Affendi, ed., *Islam and Its Modernity: Essays in Honour of Fathi Osman* (forthcoming).

السياسية لأسباب عملية وسياسية. نجمت المشكلة العملية بسبب توسع الدولة الإسلامية لتشمل مساحات شاسعة حيث أصبحت الاتصالات مشكلة كبيرة. وطيلة المدة التي عاش فيها أكثرية المسلمين في المدينة كانت المشاركة التامة مضمونة لهم، إذ كان المجتمع بأكمله (بما في ذلك نسبة كبيرة من النساء) يلتقي خمس مرات يومياً في مسجد الرسول الذي هو أيضاً مقر الحكومة، وبمقدور أي فرد (بما في ذلك النساء، كما تكشف بعض الروايات) إثارة أي قضية يرغب فيها ويجبر الحكومة على أخذ وجهة نظرهم في الحسبان. انهار هذا النظام بسبب توسع الدولة وأصبح عاجزاً عن استيعاب مطالب وتظلمات المواطنين في الأقطار البعيدة عن المركز مثل العراق ومصر، مما اضطر هؤلاء المواطنين إلى تصريف أمورهم بأيديهم، وأدى إلى اللجوء للعنف والصراعات التي بلغت ذروتها في اغتيال الخليفة الثالث عثمان وانهيار نظام الخلافة، كما أدت المكائد والدسائس السياسية اللاحقة إلى نشوء أنظمة سلطوية قيدت كثيراً حقوق المواطنين وحرياتهم.

وكما يشير فهمي هويدي فإن القضايا والمشاكل التي سببتها هذه الصراعات تتعلق بحقوق المسلمين، في حين كان غير المسلمين على قناعة بمكانتهم الفريدة المحمية من قبل الدولة ولم يتأثروا بهذه الاضطرابات(٥). واستمر حالهم في التحسن باطراد حيث ساعدتهم خبراتهم في مجالات الطب والمعرفة والإدارة على تبوؤ مراكز ذات نفوذ واسع. واستمر هذا الوضع قائماً طوال فترة اقتناع غير المسلمين بمكانة «المقيمين الأغراب» الذين لا مطامح سياسية لديهم. غير أن هذا الوضع ما كان ليستمر منذ مطلع العصر الحديث لأن قوة الغرب المتنامية وتدخلاته في الأقاليم الإسلامية أعطته الدافع والفرصة للمطالبة بمنزلة ذات امتيازات أكثر. وقد أعطى ما سمي بالامتيازات الأجنبية (Capitulation) المواطنين من غير المسلمين استثناءات خاصة من قوانين البلاد.

غير أن ما حصل لم يكن بمثابة منح حقوق المواطنة الكاملة لهم، بل العكس هو الصحيح، إذ إنه دفع بالمسألة بعيداً عن دائرة الضوء، وأكد أن غير المسلمين هم غرباء تحت حماية القوى الأجنبية. يشير خير الدين التونسي بتذمر

---

(٥) Fahmi Howeidi, «Non-muslims in Muslim Society,» in: Ibid.

انظر أيضاً: فهمي هويدي، **مواطنون لا ذميون: موقع غير المسلمين في مجتمع المسلمين** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٠).

واضح إلى أن هذا الإجراء سحب البساط من إمكانية قيام إصلاح سياسي، حيث يتطلب الشروع بالإصلاح وخلق الظروف المؤاتية للتمتع بحقوق المواطنة تأسيس الدولة باعتبارها محور المجموعة السياسية ومعين ولاء المواطن. إن خلق طبقة ذات امتيازات موالية وخارج إطار المجتمع السياسي يقوض أساس التقدم نحو السياسة بمعناها الشمولي.

أدت تجاوزات القوى الغربية إلى البحث عن مفهوم جديد للمجتمع، ووجد المصلحون الإسلاميون الأوائل في الاستعمار تهديداً ليس للحقوق السياسية والهوية الدينية فحسب، بل لإنسانية الأفراد في المجتمعات المتأثرة به. ورأى جمال الدين الأفغاني وزميله محمد عبده بأن الاستعمار وتنامي قوة الغرب سيعملان على تحويل شعوب كبيرة إلى قطعان من الماشية يقودها الأوروبيون الأقوياء. وعليه فقد بدأ تصورهما للائتلاف عريضاً (عالم ثالث) مضاداً للاستعمار، وذلك بضم أكثرية الشعوب غير الأوروبية إليه. كانت نشرة **العروة الوثقى** موجهة ليس فقط للمسلمين بل للشعوب الشرقية بعامة، وفي ذلك الوقت كانت هناك مناقشة مستمرة حول الجماعة الشرقية بشكل عام في الوقت نفسه الذي طرحت فيه الجماعة الإسلامية كشعار من قبل الإصلاحيين، يمثل هذا المفهوم تصويراً صادقاً للوضع الحقيقي لغير المسلمين المتمتعين بوجود ذاتي ومستقل موازٍ لما هو موجود في المجتمع الإسلامي إلا أنه غير تابع له.

وكشف استحضار هذه المبادىء عن شعور بالحاجة إلى تعريف الصلات القائمة بين المسلمين و«جيرانهم» بمفردات جديدة إزاء التحديات التي تواجهها المجتمعات ذات العلاقة، والتي توحدت مصائرها وشعرت بالحاجة إلى التكاتف بوجه الأخطار المشتركة. لقد وضع هذا الإدراك موضع التنفيذ عملياً من قبل قادة الحركة الوطنية في مصر الذين أكدوا وحدة جميع المصريين بغض النظر عن الانتماء الديني.

لقد اتجه المفكرون الإسلاميون المتأخرون إلى التأكيد على اعتبار المجتمع الإسلامي الموقع الأساس للولاء وقاعدة العمل السياسي. وقد رفض المتشددون من أمثال أبي الأعلى المودودي وسيد قطب الحلول الوسطية المبكرة، وجادلوا باقتصار المجتمع على المسلمين. هاجم المودودي وبشدة القادة القوميين لـ «العصبة الإسلامية» الذين هبوا لتشكيل دولة إسلامية مستقلة في الهند على أساس انتساب قومي وليس ديني، وفند دعواهم بقدرة وطن قومي للمسلمين

وضع الأساس لجماعة إسلامية حقيقية. استخف المودودي بهذا المنطق في محاضرة مشهورة ألقاها في جامعة عليكرة في الهند عام ١٩٤٠، مشيراً إلى أنه من المستحيل أن تؤدي الدولة القومية إلى قيام دولة إسلامية مثلما هو مستحيل على شجرة الليمون أن تحمل فاكهة الكمثرى[٦]. إن مفهومي الدولتين متعارضان تماماً لأن الدولة الإسلامية مجموعة سياسية تم إقرارها عقائدياً، وتمتلك نظرة عامة لا تعترف بالعرق وما شابه من أسس كقاعدة للمواطنة. إن مجمل القاعدة الأخلاقية للدولة القومية الحديثة المستندة إلى مبادىء نفعية وولاءات عرقية وقومية ضيقة هو النقيض تماماً للدولة الإسلامية الحقة التي تسمو فوق الولاءات الضيقة وتتوجه نحو عموم الإنسانية ولا تعترف بغير سلطة الله. إن عقلية الأفراد الذين ينشأون في ظل قيم ومفاهيم الدولة القومية تجعلهم غير ملائمين للعمل في الدولة الإسلامية الحقة ولأجلها، ناهيك عن العمل لتأسيسها. المؤمنون الحقيقيون فقط هم القادرون على إنشاء الدولة الإسلامية والعمل لأجلها، والطريقة المثلى لإنشائها تتمثل في البدء بخلق مجتمع إسلامي حقيقي من خلال النضال والمعاناة الدائمة (وبالطريقة نفسها التي أنشأ بها الرسول الكريم مجموعته) ليعقب ذلك الدولة المناسبة كثمرة طبيعية (لهذا النوع من الاقتران)، وقد عبر سيد قطب بدقة عن الآراء نفسها في كتابه **معالم في الطريق** الذي صدر عام ١٩٦٤.

وطبقاً لهذه النظرة فلا توجد مشكلة مواطنة لغير المسلمين في جماعة سياسية على هذا الشكل، لأن الدولة هنا تنشأ من قبل المسلمين ولأجلهم فقط. أشار المودودي لاحقاً إلى حقوق غير المسلمين في المجتمعات الإسلامية، لكنه كرر الرأي التقليدي بأن باستطاعتهم العيش كأقليات تحميها الدولة، ولا يحق لها تبوؤ المراتب المركزية فيها وبالأخص المناصب القيادية وعضوية مجلس الشورى الذي ينتخب رئيس الدولة.

جاء القادة الآخرون أقل إطلاقاً، إذ قبل حسن البنا الدولة القومية الحديثة والنظام البرلماني كأساس للتطور نحو الدولة الإسلامية الحقيقية، ووافقت الجماعة ولو ضمناً على الدولة ـ القومية (مصر في هذه الحالة) هيكلاً للعمل

---

(٦) أبو الأعلى المودودي، **منهاج الانقلاب الإسلامي** (القاهرة: دار الأنصار، ١٩٧٧). انظر أيضاً مقالة مرشد الإخوان مصطفى مشهور، في: **الشعب**، ٣/ ١٠/ ١٩٩٣.

السياسي مع الإشارة إلى قدر من المساواة(٧). لم يتبلور موقف الإخوان المسلمين بوضوح إلى الآن على الرغم التصريحات العلنية. وفي عام ١٩٩٩ أثار المرشد العام للإخوان المسلمين مصطفى مشهور عاصفة عندما صرح في مقابلة صحفية أنه لا ينبغي للمسيحيين الدخول في الجيش.

قبول المساواة

بدأت المواقف الإسلامية بالتطور البطيء نحو إقرار أكثر صراحة للمواطنة الكاملة لغير المسلمين. وكان للعمل الريادي للدكتور فتحي عثمان في هذا المضمار الدور المهم في إعادة النظر هذه. ناقش عثمان المسلمين بضرورة التسامي فوق التصنيفات والطبقات القديمة التي يشير إليها مصطلح الذمة (عضو في أقلية محمية أو متعاقدة) وقبول غير المسلمين كمواطنين لهم جميع الحقوق(٨). كما أشار أيضاً إلى أنه ليس بمقدور المسلمين بسبب العولمة تجنب التفاعل مع غير المسلمين على صعيد العالم كأقليات في الأقطار غير الإسلامية أو في أي مكان آخر في العالم أو في العلاقات الدولية عموماً. وفي هذا السياق يصبح من الصعب جداً على المسلمين الدفاع عن الأقليات المسلمة ضد التعصب إذا ما مارسوه هم أنفسهم(٩). على المسلمين إذاً إقرار نوع من التبادلية والتعاون الدولي في هذا المضمار.

وقام عدد من المفكرين الإسلاميين بتطوير عدد من الأفكار المماثلة من ضمنهم فهمي هويدي وطارق البشري وسليم العوا وأحمد كمال أبو المجد والغنوشي وآخرون. وبينما يعترف هويدي بأن هذه الصيغ الإسلامية كانت متقدمة بالنسبة إلى زمانها، يشير إلى أن هذه الصيغ والمفاهيم التقليدية تم تجاوزها من قبل التطورات الحديثة وظهور مفهوم المواطنة المتساوية(١٠). دعا هويدي إلى تنفيذ المبادىء الأساسية للقرآن والسنة على حساب التقاليد الإسلامية المتراكمة

---

(٧) راشد الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣)، ص ٢٦١.

(٨) فتحي عثمان، **الفكر الإسلامي والتطور** (القاهرة: [د.ن.]، ١٩٦٠).

(٩) Fathi Osman, «Islam and Human Rights: The Challenge to the Muslims and the World,» in: El-Affendi, ed., *Islam and Its Modernity: Essays in Honour of Fathi Osman.*

(١٠) هويدي، **مواطنون لا ذميون: موقع غير المسلمين في مجتمع المسلمين**، و Howeidi, «Non-muslims in Muslim Society».

والتفسيرات الأولية لهذه المصادر.

وطور العوا في كتاباته أطروحة تعتمد على ما أسماه بالتضاد بين «شرعية الفتح» و«شرعية التحرير». تعاملت الجماعة السياسية التقليدية والإسلامية مع غير المسلمين كشعب مقهور لأن الدولة احتوت غير المسلمين داخل حدودها على أساس الفتح، وعلى أية حال فإن الدولة الإسلامية الحديثة جاءت إلى الوجود نتيجة لصراع التحرير الذي ساهم فيه غير المسلمين بصورة مساوية للمسلمين، لذا استحقوا حقوقهم كاملة كمواطنين ولم تعد الصيغ السابقة قابلة للتطبيق[(١١)].

ويجادل الغنوشي بأن المواطنة في الحياة السياسية الإسلامية تعتمد على معيارين: الانتساب الديني والإقامة. المسلمون غير المقيمين في الدولة الإسلامية، أو غير المسلمين المقيمين فيها لا يحق لهم أن يكونوا مواطنين بالكامل[(١٢)]، وقد يصبحون مواطنين في حالة قبولهم بشرعية الدولة الإسلامية لكنهم لا يصبحون مواطنين بالكامل ولا يحق لهم تسلم مناصب رئيسية في الدولة[(١٣)]. ويكرر الغنوشي الموقف التقليدي القاضي بحرمان غير المسلمين الذين هم أعضاء متساوون في المجتمع من تولي المناصب العليا كرئاسة الدولة أو قيادة الجيش، ومع هذا فإن الغنوشي يرفض الكثير من تقييدات المودودي بخصوص حقوق غير المسلمين وبخاصة توصياته الداعية بعدم مشاركة غير المسلمين في البرلمان أو تسلم مناصب رئيسية في الدولة. ويضيف الغنوشي أن لا ضرر في ذلك طالما أن الكثير من المناصب العليا في الدولة الحديثة لا تحمل سلطة مطلقة وهي مقيدة بالقانون وخاضعة لعملية توازن مضاد من قبل المؤسسات الأخرى[(١٤)].

ويناقش البشري النقطة الأخيرة بإسهاب، ويأخذ كمنطلق تمييز الماوردي بين منصبي «وزير التفويض» و«وزير التنفيذ». فبينما يمتلك الأول سلطة القائد

---

(١١) محمد سليم العوا، **في النظام السياسي للدولة الإسلامية** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٩).

(١٢) الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**، ص ٢٩٠ ـ ٢٩١.

(١٣) راشد الغنوشي، **حقوق المواطنة: حقوق غير المسلم في المجتمع الإسلامي**، قضايا الفكر الإسلامي؛ ٩، ط ٢ مزيدة ومنقحة (هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٣)، ص ٧٧ ـ ٨٨.

(١٤) المصدر نفسه، ص ١٢٨.

الأعلى التامة في ميدانه، تقتصر مهمة الثاني على إطاعة الأوامر. ويوافق الماوردي على تسلم غير المسلم المنصب الثاني وليس الأول، أما البشري فيذكر أن لا منصب في الدولة الديمقراطية الحديثة (بما في ذلك منصب رئيس الدولة) يملك سلطة مطلقة. ونتيجة لذلك يجب أن تكون جميع المناصب في الدولة الإسلامية الحديثة مفتوحة للمواطنين غير المسلمين الذين يجب أن يحصلوا على كامل الحقوق[١٥].

يتبنى البشري وجهة نظر نقدية لمفهوم حقوق المواطنة في الفكر السياسي الحديث، ويرى أن حقوق الإنسان العصرية، وخصوصاً حق إشغال الوظائف العامة، مرتبط بالمواطنة في دولة معينة. قد يستنتج المرء أن المساواة كمبدأ أساسي لحقوق الإنسان مرتبطة بشدة بالارتباط السياسي الذي ترتكز عليه فكرة الهوية والمفهوم الكلي للدولة الحديثة. يقرر هذا المفهوم وجود أو عدم وجود الأقليات ويحدد الإطار العام للمساواة[١٦]. وبطريقة مماثلة تم منح الحقوق في الجماعة الإسلامية التقليدية إلى الأفراد والمجموعات مراعاة لعضويتهم في المجتمع السياسي وشروط تلك العضوية. وكانت هذه الاعتبارات بصورة رئيسة سياسية وليس دينية. وبينما كان من الطبيعي تحديد العضوية في المجتمع الإسلامي السياسي التقليدي بالمسلمين سابقاً فإن الضرورات الحديثة تحتم معاملة الأقليات على أسس متساوية. وهذا يعني العضوية الكاملة في المجتمع والحقوق المتساوية.

التطبيق العملي

لم يكن للرؤى الإسلامية حتى وقت قريب تأثير عملي كبير في الحياة السياسية الإسلامية الحديثة، لأن أغلبية الدول الحديثة ظلت علمانية اعتمدت القومية وليس الدين أساساً لخصائصها الثقافية ونظمها الأخلاقية والقيمية. ومع ذلك عانت حقوق المواطنة انتهاكات جدية في الغالبية من هذه المجمعات لغياب الديمقراطية في معظمها ولسوء معاملة الأقليات الإثنية فيها. ومن بين الدول القليلة التي استمرت في تسمية نفسها بالإسلامية، حاولت السعودية الالتزام

---

(١٥) طارق البشري، **بين الجامعة الدينية والجامعة الوطنية في الفكر السياسي** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٨).

(١٦) Al-Bechri, «Participation of Non-muslims in Government in Contemporary Muslim Societies».

الصارم بالعقيدة الإسلامية، وحتى في هذه الحالة فإن المواطنة لم تظهر كمفهوم أو حتى كمبدأ للتطبيق. لم يكن للسعودية وإلى وقت متأخر دستور، والقوانين الأساسية الصادرة مؤخراً لم تتوسع في حقوق المواطنة التي تمنح واقعياً على أساس الولادة في المملكة من أبوين مواطنين. يعطي هذا الإجراء بعض الحقوق المدنية (كحق العيش والعمل وامتلاك العقار في المملكة) وبعض الحقوق السياسية، وترى السلطات بأن هذا الموقف إسلامي كامل الشرعية.

وقد استهلت ثورة ١٩٧٩ في إيران حقبة جديدة في التطور الإسلامي السياسي لأنها ثورة شعبية قادها ائتلاف من العلماء والمفكرين ودعت إلى الديمقراطية. أقامت الثورة منظومة من المؤسسات الديمقراطية بما فيها البرلمان ورئيس الجمهورية المنتخب. واعتمدت الهوية على التحدر «الإيراني». وواجه هذا الشرط في الدستور انتقاداً بأنه «غير إسلامي» لاستثنائه غير الإيرانيين من المسلمين، لكنه في الوقت نفسه شمل غير المسلمين من الإيرانيين في الجماعة السياسية. يسمح الدستور الإيراني لليهود والأقليات الأخرى المشاركة في البرلمان على أساس انتخابات خاصة. وعلى أية حال فالكثير من الشروط تطرح سلسلة من المشاكل. ويؤكد الدستور على أن المذهب الجعفري أساس للتشريع، ويضع شروطاً خاصة لولاية الفقيه، أو حكم العلماء، ويصبح من تم اختياره من العلماء القائد الأعلى والسلطة النهائية في جميع أمور الدولة، وعلى الرغم من انتخابه يصبح سلطة مستقلة. إن الجمع بين كل من اختار مدرسة فكرية معينة وشخص معين ليستلم السلطة يقيد من حقوق عدد كبير من المواطنين وليس غير المسلمين فقط.

ومنذ انتخاب الرئيس محمد خاتمي في ١٩٩٧ بدأت الجماعة السياسية الإيرانية بالميل نحو تعددية أكثر من منصب مهم، ومع ذلك فقد بقيت المبادىء والأسس كما هي.

هنالك تجربة إسلامية حديثة أخرى هي تجربة السودان. فقد اتبع النظام الإسلامي، الذي أتى إلى السلطة عقب الانقلاب العسكري لعام ١٩٨٩، وفي بدايات عهده نهج تقييد حقوق المواطنة لكل فرد. وتم الحظر على الأحزاب السياسية وأصبحت الفعالية السياسية غير مسموح بها إلا من خلال القنوات الحكومية، ووضعت القيود على حرية التعبير والاجتماع. بدأت الحكومة ومنذ عام ١٩٩٨ بالسير نحو وضع أكثر انفتاحاً حيث يمنح دستور ١٩٩٨ مواطنة

شاملة دون الإشارة للدين، ويسمح بالمساواة المطلقة لجميع المواطنين في الحقوق والواجبات، ولكنه على غرار مثيله الإيراني يحتوي على الشروط الإسلامية التي قد تؤدي إلى حلول وسطية للمساواة النظرية. والأهم من ذلك على النظام السياسي أن يكيف هذه الشروط النظرية لأنه لا يزال نظاماً عسكرياً يقلل فرص المشاركة السياسية حتى لأكثر الناس إخلاصاً من مناصري الحكومة. ويكشف الانشقاق الذي حصل في قاعدة إسناد النظام أسلوب استخدام قوة الدولة لتحديد الحريات السياسية.

إعادة تقييم المواطنة

تحتل قضية حقوق المواطنة محوراً رئيسياً في النظرية والممارسة الديمقراطية الحديثة، وينبع تعريف المواطنة نفسه من الطريقة التي يمنح بها هذا النظام حقوق المواطنة للجميع. وعلى النقيض من الملكية والأرستقراطية والاوليغاركية، ترمز الديمقراطية إلى نظام يكون كل فرد فيه، نظرياً، عضواً في المجموعة الحاكمة. وطبقاً للبشري وللمنظرين الديمقراطيين عموماً فإن الفرد الذي يعتبر جزءاً من الأمة يختلف من نظام إلى آخر. اعتبر أهل أثينا الأحرار من الذكور الإغريق من ساكني أثينا فقط كشعب واستثنوا العبيد والأجانب والنساء... الخ. واستمرت غالبية الجماعات السياسية الحديثة في تطبيق قدر ما من التمييز وبخاصة ضد النساء والفقراء والأقليات العرقية والدينية.

أظهرت الممارسة الديمقراطية ميلاً نحو توسيع مفهوم حقوق المواطنة تدريجياً، جعل التمييز ضد المجموعات المتضررة في حالة ممارسته أمراً مرفوضاً. وأصبح من المقبول الآن عموماً وجوب السماح لجميع الأفراد المقيمين داخل حدود قطر معين بالتمتع بالعضوية الكاملة للمجتمع السياسي لذلك القطر. وعلى الصعيد النظري يجب اعتبار أعضاء كهؤلاء مؤسسين مشاركين للمجتمع السياسي، مما سيتيح لهم فرصة التأثير في الطريقة التي يتشكل فيها.

قد لا يبدو هذا الأمر سهلاً لأن جماعات مختلفة قد تفرض مطالب متناقضة على الحياة السياسية. كيف يمكن احتواء هذه المطالب وكيف تستطيع المجتمعات السياسية المتعددة الثقافات أن تعمل؟ الجواب الواضح هو: لكي يستطيع أي مجتمع أن يعمل يجب أن يكون مستنداً إلى قاعدة من القيم المشتركة التي تتقيد بها كل الجماعات المؤسسة له. وهناك من يصر على أن التضامن وروح الجماعة في المجتمعات الحديثة يعتمدان على شعور مشترك نابع من المعرفة

والتبصر في الممارسات التي تعضد طريقة حياة يتركز اهتمامها على القيم المشتركة، ومع ذلك فمن غير الضروري، لأجل الحصول على هذا التضامن، أن تصنف هذه القيم المشتركة طبقاً لما هو الأكثر أهمية فيها[١٧]. هنالك دائماً وفي أي مجتمع تعددي مجال للاختلاف في مسألة ترتيب القيم، لأن ترتيب القيم مسألة تخص السياسة، بينما القيم الحية التي يملكها الفرد مسألة تخص التضامن[١٨]. يتفق تالكوت بارسونز مع هذا التحليل ويناقش بأن المجتمع بالضرورة هو نظام أخلاقي مستند إلى الدين[١٩]، ويحصل مجتمع متعدد الثقافات مثل المجتمع الأمريكي على تماسكه من حقيقة أن القيم اليهودية المسيحية المعتمدة على الدين تم تأسيسها في البنى الاجتماعية وغرسها ذاتياً في شخصيات الأفراد إلى الحد الذي أصبح فيه طبيعياً اعتبار التزامات الفرد لأي من المجموعات الدينية الرئيسية أو للجماعات العلمانية الصورية متوافقة مع الأنماط المؤسسة للقيم[٢٠]. ولا يمكن للمجتمع أن يقوم من دون هذه الرابطة المشتركة للقيم المعتمدة على الدين.

ويخالف عدد متزايد من المحللين هذا الرأي، إذ يصر ريتشارد رورتي على أن تلاحم المجتمعات المتعددة الثقافات هو ضربة حظ، حيث توسعت الوحدات الاجتماعية لتشمل العائلة التي تسكن الكهف المجاور، ثم القبيلة عبر النهر، ثم اتحاد القبائل خلف الجبل، ثم الوحدات الاجتماعية لغير المؤمنين فيما وراء البحار (وربما وبالنهاية جميع الخدم الذين قاموا طوال الوقت بأعمالنا القذرة)[٢١]. ان أي محاولة لتأسيس التلاحم الاجتماعي بمفردات مثل الالتزامات الأخلاقية نحو الرفاق من البشر ومن المخلوقات العقلانية... الخ ستدفع بنا إلى عمل غير مجدٍ تحتمه الطبيعة المميزة وغير النافعة لمفردات مثل

---

(١٧) Charles Spinosa, Fernando Flores and Hubert Dreyfus, «Disclosing New Worlds: Entre-preneurship, Democratic Action and the Cultivation of Solidarity,» *Inquiry*, vol. 38 (1995), pp. 40 and 44.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٤٤.

(١٩) Richard K. Fenn, «The Process of Secularization: «A Post-parsonian View»,» *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 9, no. 2 (Summer 1970), p. 117.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ١١٨ ـ ١٣٢.

(٢١) Richard Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1989), p. 196.

«حالة المرء الجوهرية» و«الجوهر» و«الطبيعة» و«الأساس». . . الخ[٢٢]، وسنكون أكثر اطمئناناً لو نظرنا إلى أن التلاحم لا يمكن إيجاده، بل إنه يبني وينتج خلال مجرى التاريخ ويجب عدم اعتباره حقيقة غير تاريخية.

وترى شانتال موف أن الولاء للمؤسسات الديمقراطية في المجتمعات الديمقراطية هو إحدى مهام الاندماج مع الممارسات والالتزام بقواعد اللعبة وبالمؤسسات التي تكون نمط حياتنا. إن التضامن في مجتمعات كهذه يقرره «خارج مؤسسي» أو «آخر» أو «هم» والتي تتناقض مع (نحن): الهوية التي يجري تأكيدها. وبسبب هذا جزئياً يصبح الفصل بين سياق التضامن (قيم مشتركة) وسياق السياسة (اختلافات محتملة بخصوص ترتيب وتصنيف القيم) أمراً لا يمكن الدفاع عنه. ويعتبر ما هو سياسي متأصلاً في جميع الممارسات الإنسانية، إذ ان الإقرار بالقيم كملك خاص بالفرد يستوجب على الفرد إقرار «خارجها المؤسس لها» وكذلك القيم التي ينبغي استثناؤها[٢٣].

يساند توربون تانسو نموذجاً علمانياً للتضامن حيث يشعر الناس ذوو الآراء المختلفة حول العالم والأفكار المختلفة التي تجعل الحياة تستحق العيش بالمشاركة في مجهود مشترك لإنقاذ المؤسسات الديمقراطية المحببة لهم. يشعر كل من هؤلاء بأن قيمهم المهمة جداً معرضة للخطر[٢٤]. ومع ذلك لا يرى المشاركون هويتهم مرتبطة ارتباطاً لا خلاص منه مع «الأمة» أو «الشعب»، بل قد يجدون معنى لحياتهم في الانتماء إلى قرية أو كنيسة أو حزب سياسي أو نقابة. . . الخ. ومن المحتمل أن يغيّروا ولاءاتهم من الأمة إلى وحدات أكبر (مثل الاتحاد الأوروبي)، أو أصغر من دون الشعور بفقدان مهم للهوية[٢٥].

ويتم طرح مفهوم مشابه لمفهوم تانسو من قبل فين الذي ينتقد بعنف رؤية بارسونز للمجتمع كنظام أخلاقي مبني على الدين، ويناقش بأن المجتمعات الحديثة تتميز حقاً بتنوع محير من مراكز الولاء وينقض مجال أية منظومة من القيم

(٢٢) المصدر نفسه، ص ١٨٩.

(٢٣) Chantal Mouffe, «Politics, Democratic Action and Solidarity,» *Inquiry*, vol. 38 (1995), pp. 104-105.

(٢٤) Torbjorn Tannsjo, «The Secular Model of the Multi-cultural State,» *Inquiry*, vol. 38, nos. 1-2 (1995), pp. 113-117.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ١١٣ ـ ١١٧.

والمعايير فيها[٢٦]. يخفف تمايز وعزل مختلف دوائر العمل من المطالب المتصارعة للحصول على ولاء الفرد[٢٧]. ويجب النظر إلى التمييز ليس كانحراف عن معايير نظام يستند إلى الأخلاق، وإنما كعنصر من «مكونات المجتمع الحديث». ويعتبر وجود «بضعة أنظمة وأنظمة تحتية مميزة ذات طبيعة قيمية ومعادلة الواحدة للأخرى» من خصائص المجتمع العلماني ويوضح حدوث الصراعات الايديولوجية داخله. ولم ينشأ هذا المعتمد على أساس تعميق الالتزام بالقيم اليهودية المسيحية، كما يدعي بارسونز، بل نتاج ظهور الفرد المستقل ذاتياً والذي يستبطن الأوساط القيمية التي لم يتم تأسيسها بصورة حقيقية في أي مكان. إن هذا الشخص هو نتاج تمييز المستويات الثقافية والشخصية من المستويات التركيبية في النظام الاجتماعي[٢٨].

ويتصف المجتمع العلماني الحديث بنقص في الأساس الذي يستطيع مطاولة النظام الأخلاقي وبصفة جمعية من الأنظمة ذات الأهمية النهائية، وكذلك بالتمييز الحاصل داخل النظامين الثقافي والتركيبي، وبين المستويين اللذين هما أساس النظام الاجتماعي. إن تجزئة الولاء بين عدد من الارتباطات المتضاعفة والأنظمة التحتية يخفف من الميل نحو العنف الناجم عن تأسيس الأنظمة المختلفة ذات المرجعية النهائية. ويطرح روجان كيرش رأياً مماثلاً ويجادل بأن المجاميع المختلفة تتوحد لأنها تمارس السياسة وليس لأنها تتفق على «الأساسيات» أو بعض المفاهيم. الإجماع الأخلاقي للدولة الحرة لا يسبق السياسة أو يكون فوقها: إن الفعالية هي التي تعطي المدنية للسياسة نفسها[٢٩]. هذه الملاحظات جميعها ذات أهمية مزدوجة: فهي تقريرية ووضعية تحاول اقتناص الخصائص المميزة للمجتمعات التعددية الحديثة، وتجادل نحو مفهوم مثالي معين لهذه المجتمعات. وعلى رغم التناقض الواضح بين مجموعتي الآراء (تلك التي تدعي بأن المجتمعات الحديثة قائمة على قيم مشتركة وتلك التي تنفي هذا الادعاء) هنالك اتفاق بين مرتكزات وأسس المجموعتين. يمكن تلخيص هذا بالزعم بأن المجتمعات التعددية تعتمد أساساً على قيمة المجتمع نفسه، وأن قيمها المركزية

---

(٢٦) Fenn, «The Process of Secularization: «A Post-parsonian View»,» pp. 117 and 129.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٢٧.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ١٣٤ ـ ١٣٥.

(٢٩) Rogan Kersh, «Explaining Old Worlds,» *Inquiry*, vol. 38 (1995), pp. 83-97.

هي الالتزام بالتوفيق بينهما وصيانة المجتمع والعمل على تقدمه. ويستطيع كل مجتمع مقاربة هذا المشروع من منظور مختلف والانطلاق للدفاع من مجموعات قيم مختلفة.

ويؤدي هذا إلى ما يدعوه جون رولز بـ «الإجماع المتداخل» (Overlapping Consensus) كقاعدة وحيدة ذات صدقية للمجتمعات الديمقراطية الحديثة. وبالنسبة إلى رولز فالمجتمع الديمقراطي، كنظام تعاون عادل بين مواطنين أحرار ومتساوين، يجب أن يعتمد على مفهوم يضمن لجميع المواطنين الحقوق والحريات الأساسية كحالة لشعورهم بالأمن وبالاعتراف المسالم والمشترك بهم.

ولما كان من غير الممكن لجميع المواطنين الاتفاق على رأي معين وشامل للعالم ولما يصنع الحياة الطيبة، فإن هذا المفهوم يجب أن يتأسس بصورة مستقلة عن جميع العقائد الشمولية. ومع ذلك فإن المبادىء التي يتضمنها قد تبدو شرعية ومقبولة ضمن كل فلسفة حياة شاملة (أو مفهوم عام للعالم) وذات وزن كاف لتهيمن على القيم الأخرى التي قد تدخل في صراع معها[٣٠].

إن قبولنا هذا التوصيف يدفعنا لاعتبار المجتمع الديمقراطي الحديث ميداناً أصبحت فيه القوة فراغاً شاغراً معزولاً عن القانون والمعرفة. لذا لم يعد ممكناً إعطاء ضمانة نهائية، أو تشريع محدد... إن المجيء بفكرة عن «الصالح العام» يصبح أمراً غير ممكن[٣١].

هذا المفهوم يفنده «الجماعيون» (Communities) الذين يجادلون بحاجة المجتمع إلى قيم أخلاقية مشتركة لكي يستحق أن يسمى كذلك، وإلا فسيكون مجرد خليط من الأفراد لا يربط بينهم رابط[٣٢].

وقد اقترح بعض الكتاب طريقة ثالثة للنظر في المسألة تجمع جوانب من

---

(٣٠) John Rawls, «The Domain of the Political and Overlapping Consensus,» in: Robert M. Stewart, ed., *Readings in Social and Political Philosophy*, 2nd ed. (New York: Oxford University Press, 1996), pp. 315-329.

(٣١) Chantal Mouffe, *The Return of the Political*, Phronesis (London; New York: Verso, 1993).

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٦٢، و Charles Taylor, «Modes of Secularism,» in: Rajeev Bhargava, ed., *Secularism and Its Critics*, Themes in Politics Series (Delhi; New York: Oxford University Press, 1998), p. 40.

الأفكار المجتمعية والليبرالية، وعلى الرغم من قبولهم باستحالة تنظيم مجتمع سياسي وديمقراطي حديث حول فكرة واحدة حقيقية ومستقلة للصالح العام، إلا أنهم اعتقدوا بضرورة تماسكه من خلال بعض القيم المشتركة، ربما لا تكون هذه فكرة حقيقية ومستقلة للصالح العام، لكنها تعطي رباطاً مشتركاً يتمثل في اهتمام عام وخضوع للقواعد المتفق عليها. إن مجتمعاً كهذا سيكون من دون هوية محددة وفي حالة تشكل مستمر(٣٣). ويطرح يوركن هابرماس فكرة مماثلة مجادلاً نحو تضامن الدستور كرابطة وحيدة ممكنة بمقدورها تأمين الانسجام في المجتمعات الحديثة. الحداثة طبقاً لهابرماس مترادفة مع تفكك المعايير الممنوحة سلفاً وضرورة أن يكشف كل فرد معاييره الخاصة به. إن هذا هو جوهر التأكيد على الحرية كتقرير للمصير. ومن الناحية الأخرى وعقب التجارب الكارثية لهذا القرن «فإن الحياة بمعنى الشعور أو الوعي والإدراك بها لم تعد ممكنة دون الشك في تلك الاستمراريات المقبولة بدون تساؤل» والتي زودت سابقاً التكوينات الراسخة للتضامن في تعاملنا وجهاً لوجه مع الآخرين. «وكنتيجة ففي بلد مثل ألمانيا تكون الوطنية الدستورية هي الصيغة الوحيدة للوطنية»(٣٤).

خاتمة

يبدو من المناقشة السابقة أن عدداً متزايداً من مفكري الإسلام حاول التصدي مباشرة لما يتعلق بالأقليات غير الإسلامية بتطوير مفاهيم المواطنة التي تقر المساواة للجميع. لم تكن الصيغ المطروحة مثل تلك التي تقدم بها البشري وتلك التي احتواها الدستور السوداني كافية للوفاء بمطالب غير المسلمين (وحتى بعض المسلمين) للحرية غير المقيدة. وعلى كل حال فإن تبريرات هذه العروض تفصح عن التمييز الضمني.

تطرح طبيعة الدولة الديمقراطية الحديثة طبقاً للبشري تحديدات وضوابط كثيرة على جميع المناصب العليا بما فيها منصب رئيس الدولة، مما ينفي وجود أي ضرر في تسلم غير المسلمين لها لأن سلطاتهم ستكون محددة ومراقبة من قبل المؤسسات الأخرى، الأمر الذي يعني ضمناً أن تسلم المنصب نابع من

---

(٣٣) Mouffe, Ibid., pp. 62 and 67.

(٣٤) Jürgen Habermas, *Autonomy and Solidarity: Interviews with Jürgen Habermas*, edited and introduced by Peter Dews (London; New York: Verso, 1992).

الأهمية المتضائلة للمنصب. لا يطرح السودانيون هذه المشكلة في العلن لكنهم يبررون في أحاديثهم الخاصة إقرارهم لحقوق غير المسلمين للمناصب الانتخابية العليا بسبب أن السودان بلد مسلم بالأكثرية (٧٠ بالمئة) وعليه فانتخاب غير المسلم لقيادته أمر بعيد الاحتمال.

قد يعتبر غير المسلمين هذه المناقشات مجرد نقاش أكاديمي لا صلة له بالموضوع لأن ما يطلبونه هو حقوق مؤكدة ومطلقة وبغض النظر عما يعتقده المسلمون. من المحتمل أن تساعد هذه المناقشة الداخلية بين المسلمين على دفع المجتمع للحصول على «إجماع متداخل» على مذهب رولز يحقق مساواة المواطنة. ويهتم غير المسلمين بالنتيجة وليس بالطريقة، وعلى الرغم مما حصل من تقدم لا تزال الهوة واسعة بين مفهوم الإسلاميين للمواطنة والاجتماع المنبثق من المنظرين الديمقراطيين حول مفهوم المواطنة الذي لا يفترض مسبقاً حتى الحد الأدنى من الموافقة على القيم المشتركة، ناهيك عن الاعتقادات الدينية.

وقد وجد الإسلاميون بعض الإلهام الذي يسهل أمر التعاون في هذا الصدد، في التجارب الإسلامية الماضية مثل «صحيفة المدينة» التي أسست مجتمعاً متعدداً دينياً توحد فيه المسلمون واليهود وغيرهم. وبوسع المرء أن يشير هنا إلى «تضامن الصحيفة» بالمعنى الذي يقصده هابرماس أساساً لمجتمع متعدد الثقافات يوحد المسلمين مع الآخرين. وربما تكون «صحيفة الحديبية» أكثر تناسباً من «صحيفة المدينة» مع التجارب الحديثة، لاعتراف الثانية بالرسول الكريم قائداً أعلى للمجتمع المتنامي وحكماً نهائياً في جميع النزاعات التي تنشب بين الجماعات المؤسسة، الأمر الذي لم تقره «صحيفة الحديبية» التي لم تعترف للنبي حتى بأنه رسول الله. سيحاول غير المسلمين في المجتمعات الحديثة فرض حقوق مماثلة بسبب عدم التزامهم بالاعتراف بشرعية الإسلام أو ارتباطه بإدارة الشؤون العامة. ولو صدقنا المنظرين الليبراليين الذين استشهدنا بهم لتبين أنهم لا يرغبون بالالتزام المسبق بأي شيء. إن حصيلة اجتماع يتوصل إلى مشاركين متساوين وبحرية هو الأمر الوحيد الذي يعتبر شرعياً وملزماً.

والسؤال من وجهة النظر الإسلامية هو: ما الذي يدفع المسلم الملتزم للانضمام إلى مجتمع سياسي كهذا؟ إن قبولنا لآراء المودودي وقطب حول طبيعة وهدف الحياة السياسية الإسلامية المثالية التي تعتبر عبادة الله الهدف الأساسي

للوجود الإنساني، تؤدي إلى عدم قبول المسلمين أي ارتباط دنيوي يحقق هذا الهدف.

وهكذا فالقضايا المتعددة المطروحة تصبح غير ذات علاقة بالموضوع. أدى هذا الموقف إلى الخمول وليس العنف كما زعم البعض مراراً وتكراراً وأوجب على المسلمين تعليق أي جهد سياسي إلى حين ظهور هذا المجتمع المثالي، مثلما تحتم على الشيعة انتظار عودة الإمام الغائب لبدء أية فعالية سياسية ذات جدوى.

تسبب هذا الموقف، في حالة المودودي، في عدد من التناقضات الذاتية: نبذ المودودي باكستان لكنه اضطر إلى اللجوء إليها وساهم هو واتباعه مؤخراً في الحياة السياسية، واستمروا في ذلك الأمر الذي يثير السؤال التالي: إذا كان لا مناص من الانغماس في العمل السياسي فما هي أحسن الظروف لتنفيذ هذه السياسة؟ يكمن الجواب الواضح في السياسة الديمقراطية والضمانات التي تطرحها من أجل حرية الجميع. وحتى البعض الملتزم بالتهرب من السياسة وانتظار الإمام الغائب أو المجتمع المثالي فسوف يجد فرصة في تأييد نظام يمنح الحد الأدنى من حرية الفكر والاعتقاد والعمل. إن النظام الديمقراطي بالضرورة هو الذي يضمن للمواطن حقوقاً متساوية دون الإشارة إلى المعتقدات الدينية والسياسية والعرق والأصول.

من حق المسلمين الملتزمين طلب تأكيد واحد على الأقل: يجب ألا تستخدم الترتيبات الجديدة للحد من التصور المستقبلي للمجموعة الإسلامية نحو هدفها الأعلى ومن حق المسلمين في تقرير مصيرهم. وخلال مناقشات «الأسلمة» في السودان في السبعينيات اقترح أحد القادة الجنوبيين حلاً وسطاً: إقامة دولة علمانية تستطيع فيها الوحدات المؤسسة لها اختيار تنفيذ القوانين الإسلامية في أقاليمها الخاصة. يشابه هذا الترتيب النظام الفدرالي المعمول به حالياً في ماليزيا حيث أنتجت بعض الولايات أحزاباً إسلامية لتقودها، بينما تستمر الدولة في وضعها العلماني والمتعدد العرقيات. وحتى في ماليزيا تستمر الدولة في تحديد حرية الوحدات الفدرالية في هذا الخصوص. وحديثاً جداً اعتبرت الحكومة النيجيرية تحرك عدد من الولايات الشمالية لتبني الشريعة الإسلامية انتهاكاً للدستور العلماني وهو ما يطابق واقع الحال. إن أي نظام منصف وحقيقي يجب أن يبدي مرونة كافية لاحتواء مطالب كهذه، وإلا فإن

صراعات كثيرة سوف تنشب.

إجمالاً نقول: إن المحاولات الإسلامية لإعادة تعريف العقيدة لاحتواء المطالب الحديثة للمواطنة المتساوية تسير في الاتجاه الصحيح، لكنها لا تبلغ حتى الآن المدى المقبول. ويلزم مبدأ المشاركة المسلمين بمنح المواطنين غير المسلمين الحقوق نفسها التي يتوقع منحها من قبل المواطنين في الجانب الآخر، وهذا يعني عدم أخذ الانتساب الديني كلياً عند التفكير في هذه القضية. يفرض المبدأ نفسه للمسلمين إن رغبوا بذلك الحق في تنظيم حياتهم السياسية بالطريقة التي يلزمون أنفسهم بها. وهذا يستدعي ضرورة وجود نظام سياسي واسع الأفق والتصور والمرونة قد يستحيل إدراكه ضمن حدود فهمنا لكيفية عمل الدولة الحديثة. لكن هذا يجب ألا يكون سبباً في إعاقة النضال لتحقيق هذه الفكرة.

تعقيب (١)
حول المواطنة والأنموذج السياسي الإسلامي التقليدي

بشير موسى نافع(*)

في مطلع كتابه **نظام الأشياء** *(The Order of Things)*، يقتبس ميشيل فوكو الفقرة التالية، التي تقود أصلاً إلى موسوعة صينية، من الكاتب الأرجنتيني جورجي لويس بورغيس، تشرح التقسيم الصيني التقليدي للمملكة الحيوانية كما يلي: ١ ـ ما يخص منها الإمبراطور، ٢ ـ ذوات الرائحة، ٣ ـ الوداعة، ٤ ـ الخنازير الرضيعة، ٥ ـ ذوات الأصوات المرتفعة، ٦ ـ المدهشة، ٧ ـ الكلبية الضالة، ٨ ـ التي لا تحصى عدداً، ٩ ـ التي تساق بمنشة من شعر الجمال الناعم، ١٠ ـ التي تكسر وعاء الماء، ١١ ـ التي تبدو عن بعد وكأنها ذباب.

لأولئك الذين تلقوا تعليمهم من خلال مناهج البيولوجيا الحديثة، البيولوجيا كما تطورت في أوروبا الغربية منذ نهايات القرن التاسع عشر وخلال القرن العشرين، تبدو الصورة الصينية لعالم الحيوان غير منطقية، غير معقولة، وغير حقيقية ولكن تلك الرؤية كانت لقرون طوال من التاريخ الثقافي الصيني منطقية ومعقولة وحقيقية. ليس ذلك فحسب، بل إنها احتلت موقعها الضروري ضمن نظام حضاري كامل، استمر مزدهراً حتى بداية القرن التاسع عشر، بل وأكثر تفوقاً بمعايير الرضى، السلام، العمل، والإنتاج، والكفاية، من أغلب مناطق العالم الأخرى، بما في ذلك الغرب الأوروبي. كيف يمكن التقسيم الأوروبي ـ الغربي الحديث للمملكة الحيوانية حقيقياً، والتقسيم الصيني المختلف

(*) مؤرخ وأستاذ جامعي ـ أكسفورد، بريطانيا.

إلى حد كبير، أن يكون رغم اشتراكهما في التعامل مع الظاهرة ذاتها، أن يكون حقيقياً كذلك، إن لم تكن الحقيقة في جزء مهم منها نسبية، ترتبط وتتحدد بسلسلة طويلة ومتداخلة من عوامل السياسة والتاريخ والثقافة والدين، أنماط الاجتماع والاقتصاد واللغة. . . إلخ؟

هذا المنظور بالذات هو الذي يثير لديّ شكوكاً عميقة حول المنهج الذي اتبعه د. عبد الوهاب الأفندي في تحليله للتصور الإسلامي لمسألة المواطنة. وأورد هنا بالتالي طرح عدة ملاحظات مختصرة حول ورقة د. الأفندي:

١ ـ يبدأ الباحث أطروحته مستعيناً بطارق البشري وآخرين بتفنيد المقولة التي تنفي وجود أصول لمفهوم المواطنة في الموروث الإسلامي التقليدي، وهي المقولة التي يعتمدها بعض الباحثين، بما في ذلك سمير أمين وبرنارد لويس. ولكن الأفندي لا يحاول أن يشرح لنا لماذا يجب أن يكون غياب مفهوم المواطنة أمراً سلبياً ينبغي التحلل منه والتوكيد على عكسه، أو على إمكانية تبلوره من الأصول الإسلامية الرئيسية كالقرآن والحديث. ليس ذلك فحسب، بل إنه لا يحاول مطلقاً استطلاع أنماط الاجتماع الإسلامية التقليدية وامتحان فعاليتها: كيف استطاعت الصمود لقرون طوال. لماذا وكيف تعرضت للانهيار؟ وأي دور يمكن أن تلعبه في بناء تصور جديد وفعال للاجتماع السياسي العربي ـ الإسلامي؟

٢ ـ إن الاستطلاع الذي يقوم به الباحث لاتجاهات الفكر الغربي الحديث حول موضوعة المواطنة، الذي يقدّمه ضمناً كمثال يحتذى على تطور الفكر الإنساني في هذا المجال، هو استطلاع جزئي. يحاول الأفندي، مرتكزاً على رورتي، فين، ردغان كيرسن، رولز، موف، وبالطبع هابرماس، أن يؤكد أن الأطروحات الغربية التقليدية حول المواطنة التي تبرز دور الموروث القيمي والثقافي المشترك للشعوب، والتي عبّر عنها أمثال تالكوت بارسونز، قد تم تجاوزها الآن بتوجهات ما بعد الحداثة وأطروحات التعددية الثقافية ومجتمع الممارسة السياسية لا الاجتماع السياسي. المشكلة هنا ليست فقط تجاهل حقيقية استمرار التيار التقليدي في الفكر الغربي الحديث، بل أيضاً في تجاهل الأفندي تيار المحافظين الاجتماعيين كله، بما في ذلك ويليام. ف. بكلي، رسل كيرك، روبرت نسبت، إريك فويفلين، وآخرون، وهو التيار الذي لا يزال يدافع ببلاغة وتأثير عن دور الجماعة والتقاليد والقيم.

٣ ـ يتجاهل الباحث حقيقية التطابق الواسع بين الواقع المعاش في

المجتمعات الإسلامية والتوجهات الحديثة في الفكر الإسلامي في ما يتعلق بمسألة المواطنة، التطابق الذي لا يبدو أنه قد توصل إلى حل إشكاليات الاجتماع السياسي العربي ـ الإسلامي. لا يحتاج الباحث للرجوع إلى كمال أبو المجد، سليم العوّا، فتحي عثمان، فهمي هويدي وطارق البشري لينوع موضوعة المواطنة الحديثة القائمة على الولاء الفردي للدولة والمساواة بين الأفراد، وذلك أن هذا هو بالفعل الأساس الذي يقوم عليه الاجتماع السياسي والدولة الحديثة في معظم بلاد العرب والمسلمين منذ مطلع القرن العشرين. إن كان هناك ثمة دور للكتابات الإسلامية الجديدة في هذا المجال، فهوم تقديم المسوغ الديني ـ الإسلامي لفكرة المواطنة الحديثة القائمة بالفعل، وإعطاء المتدينين إحساساً بالطمأنينة تجاهها.

خلاف ذلك، فإن المجتمعات العربية ـ الإسلامية تعج بالإشكالات المتفاقمة الناتجة عن اصطدام موضوعة المواطنة أنموذج الاجتماع السياسي الحديث، التي تطورت في سياق أوروبي ـ غربي خاص، مع المجتمعات العربية ـ الإسلامية. في ظل الأنموذج الحديث ليس ثمة من موقع حقيقي فعال للطائفة، القبيلة، العائلة أو للفئات الاجتماعية التقليدية، وهناك إشكالات مستعصية تتعلق بالقانون ومصادره، وإشكالات لا تقلّ خطورة تنجم عن تهميش المناطق الريفية لصالح المدن، والقوى الأهلية التقليدية لصالح الفئات الحديثة، وأغلبية المجتمع لصالح بيروقراطية الدولة العسكرية والمدينة. هذه بالطبع ليست إشكالات عابرة تتعلق بجزئيات تطبيق الأنموذج الحديث للاجتماع السياسي، بل هي إشكالات هيكلية تتعلق بعدم التطابق بين الأنموذج الحديث وبين الجماعات العربية ـ الاسمية وديناميانها وتاريخها وثقافتها.

٤ ـ أحد أهم مقتضيات موضوعة المواطنة، كما أوضح كونتين سكنز في دراسته لأسس الفكر السياسي الغربي الحديث، هو الولاء للدولة والتماهي معها. الدولة ككيان بغضّ النظر عمّن يحكمها. بل إن المصطلح الغربي للمواطنة قد تطور من أصول جمهورية إيطالية بعد عصر النهضة ليدلل على تطور حالة الولاء من مستوى المدينة ـ الدولة إلى مستوى الدولة القومية. هذا الولاء والتماهي ـ الذي لم يغب عن الباحث في ورقته ـ يصطدم مع التصور العربي ـ الإسلامي للعلاقة بين الفرد والجماعات الأهلية من جهة، والدولة من جهة أخرى. في التصور العربي الإسلامي التقليدي للأشياء، تعتبر الدولة، كما هو مدلولها اللغوي، حالة طارئة ـ زائلة، دائمة التحول، والانضواء في محيط دولة

ما، لا يتطلب ولاءً ولا تماهياً، بل مجرد عدم اللجوء للعصيان المسلح عليها. الولاء في التصور العربي الإسلامي يتعلق بمستوى أعلى وأسمى كثيراً من الدولة، الولاء لا يكون إلا للفكرة. وهذا هو ما جعل مفاهيم قانونية مثل «الخيانة العظمى» جديدة تماماً على الخطاب القانوني العربي ـ الإسلامي تفتقد الجذور التاريخية القانونية، وبالتالي المستقبلات الخاصة بها في الوعي الجماعي.

٥ ـ تفترض موضوعة المواطنة المشاركة السياسية الشاملة (Universal Participation). فإن كان المجتمع الحديث هو مجتمع مكون من أفراد متساوين، فالافتراض هنا أن لهم جميعاً، إن أرادوا، حظوظاً متساوية للمشاركة في العملية والمجتمع السياسيين. وليس هناك من شك بأن هذه المقولة تشكّل الفرضية الأساسية للفكر السياسي الغربي الحديث كله تقريباً. المشكلة في قراءة المثقفين العرب والمسلمين للغرب الحديث، أنهم نادراً ما يرون الافتراق بين تطور الفكر الغربي وتوجهاته والتطور التاريخي للواقع الموضوعي للمجتمعات الغربية، واقع الأنظمة القانونية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية. ففي ظل التفاوت الاقتصادي والاجتماعي الهائل في المجتمعات الغربية الحديثة، في ظل النمو المطرد في إمكانات وقوى وتأثير المؤسسات الصناعية والمالية الحديثة (بالمقارنة مع إمكانات وقوى وتأثير الفرد العادي)، فإن من الصعب، إن لم يكن من المستحيل، الحديث عن المساواة والمشاركة السياسية الشاملة.

ما يتجاهله المثقف العربي ـ المسلم الحديث أن الحرب الصليبية التي تشن باسم الحداثة ضد البنى التقليدية لن تؤدي في الحقيقة إلى بناء مجتمع المواطنة والمساواة والمشاركة الشاملة، كما هي الفرضية السياسية النظرية. ما ستؤدي إليه هذه الحرب هو في الحقيقة تدمير، أو تهميش أو قمع، بنى تاريخية حاملة للقيم لصالح بنى جديدة تفتقر إلى القيم، وتحركها قوى المنفعة فحسب.

تعقيب (٢)

يوسف الشويري(*)

أريد في البداية أن أشير إلى أن دراسة د. الأفندي تتمتع بعمق وشمولية يستحقان أكثر من تعقيب مقتضب. وأنا لم تُتَح لي فرصة الاطلاع على هذه الورقة إلاّ ليلة أمس، ولذلك سيكون تعقيبي نوعاً من الملاحظات العامة، لا بد من إكمالها في مناسبة أخرى.

ولقد لاحظت **أول** ما لا حظت، أن هذه الورقة تبدأ من منطلق الرد على الخصم الفكري الذي لا يزال يرفض أن يعتبر الإسلام جزءاً من الحضارة العالمية، أو أنه ينتمي إلى القيم الإنسانية العريضة التي صاغتها الشعوب عبر تطورها الطويل. وأعتقد أن الرد على الخصم ومحاورة الآخر أمران مختلفان.

ففي حين ينطلق الحوار مع الآخر من أسس إيجابية قائمة على أهمية التعرف إلى وجهه النظر الأخرى ومحاولة الدخول إلى عالمها من أجل إغناء التجربة البشرية عامة، يرتدي الرد على الخصم، وفي الغالب الأعم، طابع السجال الفكري الذي يقوم على مبدأ الدفاع عن النفس، فتختلط الإيجابيات بالسلبيات إلى حد يتناقض معه المردود الثقافي الحقيقي.

والملاحظة **الثانية** التي تتبادر إلى ذهن القارئ، تتعلق بهيكل هذه الدراسة وتركيبها. وأعتذر من الباحث، فالتطرق لهذه النقطة على نحو مباشر قد ينطوي على نقد صارم. فالورقة تبدأ بالسجال ضد الآخر في فكرة الاستشراق، ثم تعالج في صفحات محدودة أفكار بعض الكتاب الإسلاميين حول مسألة المواطنة والديمقراطية وحقوق الإنسان، ثم تأخذ فجأة منحنى آخر. إذ إنها في قسمها

(*) أستاذ جامعي، جامعة إكستر ـ بريطانيا.

الرئيسي تنصبّ على قراءة معمقة لعدد من آراء علماء السياسة والاجتماع الغربيين. وهو يورد في هذا المجال آراء ريتشارد رورتي وشانتال موف وجون رولز ويوركن هابرماس وغيرهم. ويتبين من هذا العرض لآراء شلة من المفكرين الغربيين المعاصرين أن الباحث يميل إلى تبنّي مقولة رولز حول التوافقية المتداخلة (Overlapping Consensus) وهو رأي قائم على اعتبار «القيمة المركزية» للجماعات أو المجتمعات التعددية هي الالتزام بقبول الرأي الآخر وإعطائه حق الإفصاح عن موقفه وذلك ضمن نظام عادل من التعاون بين مواطنين أحرار ومتساوي الحقوق، أي إنه على الرغم من وجود خلفيات ثقافية وفكرية متعددة، فإن هذه الخلفيات تحتضن قاسماً مشتركاً يجعلها قادرة على تقبلّ بعضها البعض، ورفض ما يتعارض معها.

وعلى الرغم من أن هذا النقاش لآراء طائفة المفكرين الغربيين هؤلاء يبدو عرضاً دقيقاً وقيماً، وينم عن سعة اطّلاع وقدرة على إعادة تركيبها لتوصيف المجتمع الديمقراطي في بعده الإسلامي المستقبلي فإنها ترمي إلى إعادة إحياء فكرة «مجتمع التراضي» و«الديمقراطية التوافقية»، وذلك عبر ممارسة سياسية قائمة على إقرار مبدأ التداول للسلطة وإدارة الحياة السياسية بالأسلوب السلمي. ومن ثَمَّ ربط كل ذلك بمقولة ضرورة وجود مرجعية ثقافية واحدة تنتظم ضمنها العملية الديمقراطية. وهذه المرجعية هي المرجعية الإسلامية، التي تتحول في سياق إعادة تأسيسها إلى ايديولوجية جديدة يتبناها عدد من الجماعات التي تعتنق ما يطلق عليه «الإسلام السياسي». فهذه الجماعات التي تنطلق مسبقاً من ادعاء خاطئ مفاده أنها تمثل الرأي الغالب، لأن الأمة تنتمي في تراثها إلى ما يطالب به الإسلاميون.

وكنت أتمنى لو أسهب الباحث بعض الشيء في معالجة هذه النقطة، فهو يقترب منها ثم يبتعد عنها، فتغيب تحت عدد هائل من المقولات التي يقول بها فتحي عثمان، وطارق البشري، وسليم العوا وفهمي هويدي وغيرهم. وكان الأحرى بالكاتب لو عاد قليلاً إلى بدايات انفكاك مفهوم الدولة عن الحق الإلهي وتحوّله إلى سلطة تستمد شرعيتها من الشعب. أي إن الدولة لم تعد أمراً طبيعياً قائماً على أسس ماورائية تحدد شرعيته نصوص دينية منزلة، أو ثوابت تتصل بحق الملك أو السلطان الذي يملك رعاياه، لكونه يمثل الإرادة الإلهية. فإذا كانت الدولة نتاج تاريخ تكوّن عبر صراعات اجتماعية وتطورات اقتصادية وتمايز ثقافات معينة، يضمن من البديهي أن تصبح الإرادة البشرية في مؤسساتها

وقوانينها ونظم ممارساتها هي المرجع النهائي في التشريع المدني المرتبط بمساواة المواطنين أمام القانون وحقهم في التعبير والمشاركة والمساهمة كأصحاب فعليين لهذه الدولة.

الملاحظة **الثالثة** التي أريد التشديد عليها تتعلق بالانطباع العام الذي تركته هذه الورقة عندما قرأتها قراءة أولية. فقد تبادر إلى ذهني أن هناك معالجة طاغية للموضوع من زاوية الأقليات. ويؤدي هذا الطغيان لحقوق الأقليات إلى الإيحاء بأن المسلمين يتمتعون بكامل حقوقهم ولا ضرورة إلى الخوض في مطالبهم كمواطنين ومواطنات. ولا شك في أن مسألة الأقليات مهمة، ولا بد من الإحاطة بأبعادها السياسية والثقافية والاجتماعية، غير أن هذه الأهمية يجب ألاّ تحجب حقوق الأكثرية، التي هي غائبة في معظم النظم القائمة. كما أن هذه المعالجة شبه المبتورة لحقوق الأكثرية في المواطنة الكاملة تجعل من السهل الاستنتاج بأن قضية المواطنة هي في أساسها قضية أقليات اضطرت الأغلبية إلى تبنيها، وذلك تحت ظروف الضغط الاستعماري الخارجي أو مشاريع التحديث، التي دشنتها الدولة الإسلامية في القرن التاسع عشر. وهذا الاستنتاج هو خطأ شائع يجب أن نتوقف عن تكراره. إذ إن الإصلاح الحديث، سواء في الدولة العثمانية أو في مصر، بدأ بمبادرة من قادة وعلماء ورجال سياسة مسلمين، آمنوا بتطوير مجتمعاتهم وردم الفجوة بينها وبين المجتمعات الأخرى، خاصة الصناعية منها. ومن الصحيح القول إن الأقليات أخذت تطالب بتوسيع حقوقها ضمن نطاق هذا التحديث الذي فتح أمامها باب التقدم والمشاركة والمساواة.

من هنا، فإن المحور الأساسي الذي يخيل إليّ أن الدراسة لا بد أن تتناوله هو حقوق الأكثرية، مع الاهتمام بحقوق الآخرين، وذلك ضمن نطاق المواطنة كما عرّفتها دراسة الدكتور علي الكواري القيمة.

وأنا أتفق مع الرأي القائل إن الدولة الإسلامية الحالية، أو المزمع إقامتها، تدخل في نطاق نظام عالمي قائم على أعراف لا بد من أخذها بعين الاعتبار. وعلى الرغم من الإجحاف الذي يمارسه هذا النظام العالمي في كثير من الأحيان، فإن معاييره تقوم على مبدأ المواطنة التي تنظمها شرعية حقوق الإنسان ومؤسسات الأمم المتحدة، ولا بد من السعي الدائب إلى العمل من أجل تطويرها في اتجاه تطبيق معايير متساوية لا تفرق بين دولة ودولة أو شعب وشعب أو أقلية وأقلية. أي إن هناك تجاوزاً واضحاً لمفهوم الدولة ـ المدينة

الإغريقية وغيرها، ومفهوم الدولة الإمبراطورية أو إقطاع القرون الوسطى. وأصبح الانتماء القومي القائم على مساواة المواطنين والمواطنات بديهية لا بد من تعميمها لتشمل كل الشعوب والقارات.

من هنا لم تعد الدولة الدينية، ولو أطلقت على نفسها هذا اللقب، ذات وظيفة سياسية في النظام الدولي. وإذا نظرنا إلى هذه المسألة ضمن هذه الزاوية يصبح الإسلام جزءاً من الثقافة العالمية، وتعود إليه جذوره الحضارية الإنسانية، ويبطل أن يكون إشكالية نجهد أنفسنا في الدفاع عنها، مع استشراق غربي، فنغرق في الجزئيات وتغيب عنا الصورة الباهرة لمستقبل نتطلع إلى بنائه كمواطنين ومواطنات، ينتمون إلى وطن واحد، ويقررون بإرادتهم الحرة كيفية إقامة دولهم الديمقراطية.

المناقشـــات

١ ـ فادي اسماعيل

قرأت ورقة د. الأفندي وأنهيتها قبل دقائق من بداية تقديمه، وبالتالي أحاول أن امتحن فهمي لها في سؤالين. والورقة أشمل كثيراً من التقديم، فالوقت لا يتسع لها كاملة.

النقطة الأولى: أكمل ما بدأه الدكتور الشويري من تساؤلات: أولاً، هل في رأيك أن الأمثلة التي ذكرت في إيران والسودان والسعودية، تشير إلى قبولك بأن الجنسية مرتبطة بالولادة أو بمقتضيات معينة؟ هل هذا القبول، يعبّر عن الإسلام السياسي، إذا أمكن إطلاق هذه الصفة نتيجة لسيادة فكرة النظام العالمي ولمقتضيات الدولة القومية، من خلال القول إن هذا واقع ولا يجدي البحث عن مثاليات غير موجودة في عالم الواقع، وبالتالي علينا، مهما كان الفكر الإسلامي ينادي بعالمية المسلم والأمة، أن ننسى ذلك، أو نضع ذلك جانباً، وأن نتقيد بشروط اللعبة الفكرية والسياسية للنظام العالمي؟

ثانياً: إذا أردت أن ألخص ما تسعى إليه من هذه الورقة، هل أستطيع أن أكون منصفاً إذا استعرت ثلاثة مدلولات من صفحات متعددة؟

١ ـ استعنت بالفكر الغربي ما بعد الحداثي لتأييد فكرة النموذج العلماني للتضامن المجتمعي الذي يمكن أن تبنى عليه المواطنة. وتشير أنه لا يمكن المواطنين أن يصلوا إلى (لا تقول ذلك ولكن تستخدم هذه الفكرة)، أن يتفقوا على نظم العالم، وبالتالي يجب أن يتم التخلي عن كل النظريات الشاملة للحياة وللكون. وتصل إلى، التي تعتبر بمعنى من المعاني أن أفضل الموجود وأفضل المتاح للمجتمعات الإسلامية هي السياسات الديمقراطية.

يعني أنت تودّ، وكما فهمت، (هذا هو السؤال) الوصول إلى أنه أفضل المتاح وأفضل الحلول الموجودة هي السياسات الديمقراطية، لأنه إذا اعتمدنا سياسات إسلامية كما يدّعي المودودي وسيد قطب فإنها إما ستكون وصفة للعنف أو للخمول والكسل. وهكذا فهمت الورقة. وهذا هو السؤال: هل هذا الفهم صحيح؟

ولدي سؤال للباحث: حول ما إذا كان قبول الدول الإسلامية كالسودان وإيران، كون المواطن هو من ولد داخل حدود تلك الدول من دون اعتبار لمسلمي الدول الأخرى، دليلاً على السيادة الفكرية للنظام الدولي للدولة القومية.

ـ أفهم ورقة د. الأفندي على أنها محاولة لتأسيس شرعية جديدة وتوظيف فكر ما بعد الحداثة للوصول إلى نموذج علماني للتضامن المجتمعي، الذي يمكن مفهوم المواطنة أن يبني عليه هذا النموذج، الذي يستبعد من أسسه العقيدة الشاملة، دينية أم غير دينية، التي تفسر الحياة والتاريخ والأطراف والغايات. ما يسعى إليه الأفندي هو تأسيس سياسات ديمقراطية، هي أفضل الحلول الموجودة والممكنة للمسلمين، من حيث تأمين حقوق المواطنة وواجباتها، لكن على شرط أن تبقي تلك السياسات المجال مفتوحاً للاقتناعات الدينية المستقبلية للمسلمين ولخياراتهم السياسية.

٢ ـ خالد الحروب

هناك ملاحظتان: الأولى على ورقة د. الأفندي والثانية على تعقيب د. بشير نافع. في ما يتعلق بورقة د. الأفندي ، يلاحظ أنها تناقش وضع غير المسلمين، وهناك افتراض أو لِنَقُل عملية تجاوز لواقع المسلمين فيما بينهم، في ما خص مبدأ المواطنة. والواقع أن هناك مشكلة أخرى إضافةً إلى مشكلة غير المسلمين، وهي موضوعة المرأة، وهي تأتي في صلب موضوعة المواطنة. هل يجوز للمرأة أن تتسلم منصباً في الدولة؟ هل يجوز لها أن تأخذ هذا المقدار أو ذاك من الإرث؟ موضوعة المواطنة التي جذرها الأساسي المساواة بين الأفراد من دون أي معطى مسبق، سواء كان معطى دينياً أو قبلَياً أو طائفياً لا تستوي مع واقع المرأة في بلاد المسلمين. الخلاف أو الافتراق الأساسي بين المواطنة وبين المفهوم التقليدي الإسلامي للمرأة واسع، وينظر لهذا الافتراق من وجهة نظر غربية على أنها تجسيد لنوع من التراتبية في المجتمع. ما زالت المرأة، إذا ما

نظرنا إليها من زاوية المواطنة الغربية، مواطن درجة ثانية، أو لا تتمتع بالحقوق نفسها التي يتمتع بها الرجل. ولعلي أقترح على الأخ عبد الوهاب في الصياغات النهائية للورقة أن يتطرق إلى موضوعة المرأة وموقعها في كل هذا النقاش.

أما د. بشير، فهو يتبنى مقولة تقول إن البنى التقليدية في مجتمعاتنا في خطر، وإن الفكر الحديث يقوم بحرب صليبية على البنى التقليدية والمحافظة ويدمّرها، وإن هذه الحرب ليست في صالح المجتمع: هذه المقولة تحتاج إلى اختبار. ربما يتغزل عديدون، وأنا منهم، في هذه البنى التقليدية عندما نكون في بريطانيا والغرب أو في المؤتمرات وحلقات النقاش. لكن عندما نذهب إلى بلادنا للإقامة أو لزيارة تتطلب إقامة طويلة، نعود من هناك ونحن نشتم وننتقد كل هذه البنى التقليدية. وذلك، ببساطة، لأننا نرى القبيلة والطائفة وكل تعبيرات هذه البنى التقليدية تعمل بقوة، بل وبجبروت في الشارع والدولة، وتعيق أي بارقة أمل. نراها في الجامعة، في الحكم، في الوزارة، في تشكيل الوزارات، في المؤسسات، في كل مكان، تقوم بإحباط أي تقدم أو صيغ للاجتماع على أسس موضوعية غير منحازة.

صحيح أن هذه البنى التقليدية قاومت في بعض الأحيان، وفي بعض الجغرافيا والتاريخ، الهجمات من الخارج، لكن في العصر الحديث (في القرن العشرين) أرى هذه البنى التقليدية حليفاً موضوعياً لأنظمة الحكم القائمة. إذا نظرت إلى أي حكم قائم، تجده إما قائماً على بنى تقليدية أو طائفية أو عشائرية أو غيرها. هذه المقولة تحتاج منا، حقيقةً، إلى اختبار جديد ومتجدد بشأن مدى دور هذه البنى التقليدية وعلاقتها في تقديم أي حل اجتماعي سياسي يقودنا إلى استقرار مجتمعي متناغم.

الملاحظة الأخيرة: هي تعريف د. بشير الدولة وعلاقتها بالفرد، وتماهي المواطن بالدولة. وأنا اعتقد أن هذا التعريف هو التعريف الأقصى للدولة، وربما أنت تجد تعريفات أُخرى. التعريفات الأكثر اعتدالاً الآن هي التي تنظر للدولة على أساس أنها أداة لإدارة الخلافات، والتنسيق بين الشرائح والطبقات المختلفة في المجتمع وتنظمها وفقاً للقانون. الدولة انخفضت من عليائها الأولى وأصبحت الآن على قدم المساواة مع المواطن، كل ما تعمله أنها تنظم، وروح الدولة هي قادمة من المواطن ومن الطبقات ومن الناس الذين يعيشون في كنفها. فالعلاقة آيلة إلى نمط من العلاقات الندّية وليست علاقة تراتبية صرفة،

على الأقل كما نشهد تطورها في أيامنا هذه.

٣ ـ عباس شبلاق

قدم د. الأفندي عرضاً ممتازاً لوجهات النظر المطروحة في حديثه عن المقاربة الدينية، إلا أنه واجه صعوبة مفهومة عندما سعى إلى إلباس النص والتاريخ مضامين عصرية حول مفهوم المواطنة، وهذا ليس بالأمر السهل إن لم يكن غير واقعي بالأساس. إنها مهمة لا أحسده عليها، ويكفي ملاحظة ردود الفعل على الورقة في التدليل على ذلك. إن الأخوين بشير نافع ويوسف الشويري يقومان بالمهمة الأسهل في انتقاد الورقة، ولكن من مواقع مختلفة. ففي الوقت الذي أخذ فيه د. الشويري على د. الأفندي تمسكه بالمقاربة الدينية في عالم متغير، فإن الأستاذ بشير نافع رأى في الورقة ابتعاداً عن النص الديني وتحميلاً له بما ليس فيه. ألا يعكس هذا عدم جدوى المحاولة أصلاً، وأن المنظور يبقى محكوماً بمواقف ايديولوجية مسبقة دون نجاح في فهم المعنى المعاصر للمواطنة اعتماداً على النص الديني؟

٤ ـ رفيق عبد السلام بوشلاكة

لديّ سؤالان، سؤال موجّه للدكتور الأفندي وسؤال للمعقب د. بشير نافع. السؤال الأول باختصار، ما الذي تريد الورقة أن تقوله؟ وإذا قلنا إن الأمور بنتائجها وبمنتهاها، ما الذي تريد أن تنتهي إليه الورقة؟ في ما فهمت باستنطاق مباشر للنصوص أو لما ذكره الدكتور عبد الوهاب يبدو أن هذه الورقة محكومة بهاجس استكمال حلقة في مجرى الفكر السياسي الإسلامي الحديث، قد ابتدأت هذه الحلقة مع الدكتور فتحي عثمان وسليم العوا وطارق البشري، ولكن هذه المعالجة أو هذه المحاولة التوفيقية التي بذلتها هذه المدرسة بقيت لها حدود أو جملة من العوائق لم تستطع أن تتخطاها. وأراد د. عبد الوهاب أن يتخطى هذه العوائق، ربما لأن السلطة المرجعية الموجهة لهذه المدرسة هي نموذج المواطنة بالمعنى الليبرالي التقليدي، وأرادوا أن يستندوا إلى المدونة الإسلامية التقليدية، ويقوم بعملية توفيق أو مواءمة بين التصورين.

أراد د. عبد الوهاب أن يستكمل هذه الحلقة من خلال ما يسمى ربما الآن بالبراغماتية الجديدة، مفهوم الـ (Overlapping Consensus) لـ جون رود وربما أيضاً (Pragmatic Consensus) لهابرماس الذي هو أيضاً يتجاوز نطاق

التوافقية المبنية على قواعد العقلانية الليبرالية التقليدية وتأسيس الاجتماع السياسي على أساس ما يسمى بالتوافقية الحوارية كما يعبر عنها هابرماس، فيخشى هنا أن الأخ عبد الوهاب أيضاً استند إلى ذات الآلية التوفيقية وآلية المواءمة فقط. إن المرجعية المؤسسة الموجهة لهذه المدرسة هي المواطنة بمعناها التقليدي، والأخ عبد الوهاب أراد أن يستند إلى التحديدات أو الإضافات الجديدة التي طرأت على المدرسة الليبرالية الجديدة.

أشعر أن د. بشير نافع له قدر كبير من التماسك، وينبّه إلى معالجة قضايا الفكر السياسي الإسلامي على درجة من النقدية والأنماط والصور التاريخية كما كانت قائمة بحلوها ومرّها، كما هو الرفض المتوتر لكل الإرث أو الخبرة التاريخية الإسلامية والإقلاع عن الاستفادة من ثراء هذه التجربة التاريخية. يخشى أن يكون هذا الموقف غير واع بحقيقة القطيعة الطارئة في مجرى التاريخ السياسي الإسلامي، وثيقاً لذلك، حتى في مستوى بنى الوعي الإسلامي. أي إن التاريخ السياسي الإسلامي لم يعد قائماً على معنى الاستمرارية والتواصل، ولكن هناك درجات هائلة في مستوى سياقات التاريخ الإسلامي كما هو الأمر في سياقات الوعي الإسلامي، وأنت كمؤرخ أعلم بذلك على صدمة التوسع الاستعماري الغربي، وربما تجربة التحديث التي ربما سبقت ذلك، ثم ظهور ما يسمى بالكيانات القومية أو الكيانات القطرية الحديثة العهد في العالم الإسلامي.

ويسرني أن أشارك في توضيح مساهمات بعض المفكرين الإسلاميين في مقاربة مبدأ المواطنة بتقديم نص مكتوب بعنوان «المواطنة في الخطاب الإسلامي» (أنظر الملحق رقم (١)).

٥ ـ بشير نافع

أنا طبعا لا أدافع عن البنى التقليدية بحلوها ومرّها وبأي شكل من الأشكال، أنا أقول إن الدين ليس هو النص فقط، وإنما هو تاريخ الدين. يعني هو تاريخ مجتمعات هذا الدين، وأنا اعتقد أنه أيضاً ينبغي عدم المبالغة في مسألة القطيعة. الدكتور ألبرت حوراني في أكسفورد، وقبل وفاته بقليل، كتب مقالة في غاية الأهمية حاول فيها أن يستدرك النتائج التي توصل إليها في كتاب **تحولات الفكر العربي في العصر الليبرالي**، حيث أكد أن البنى التقليدية في المشرق العربي أثبتت أنها أقدر كثيراً على المقاومة مما ظن الباحثون في الخمسينيات والستينيات. كل الانتقادات حول البنى التقليدية وما يقوله خالد

الحروب إنه عندما يعود إلى الوطن (الأردن) فأنا أرى أن هذه الأنظمة أو هذا المجتمع يقوم على اعتبار كبير جداً للقبيلة وللعائلة وللأعيان. هذا دليل واضح على أنّ القطيعة الحاصلة هي بين خطاب المثقف العربي والواقع. المثقف العربي يتحدث في سياقات لا علاقة لها بما هو واقع على الأرض. وأنا انتقد أيضاً يوسف الشويري في هذا المجال. فهو يتكلم عن عالم الأمم المتحدة وقيم عالمية، هذا ليس واقعاً على الأرض. هذا ليس ما حدث في كوسوفو وفي البوسنة وفي البلقان ولا هو الذي يحدث في الصين ولا في وسط آسيا. الواقع لا علاقة له بهذا النص. وما لم تؤخذ التجربة التقليدية في المجتمعات العربية الإسلامية بعين الاعتبار، لا يمكن التوصل إلى حلول ناجحة للمشكلات الكبرى التي تواجه هذه المجتمعات الآن. مسألة حكم القانون مثلاً هي مسألة مستعصية، وهناك حروب أهلية مستمرة من الخمسينيات حتى الآن بشأنها. كيف يمكن أن تحل هذه من دون أن نأخذ التجربة التقليدية في الاعتبار أو الموروث التاريخي لهذه المنطقة في الاعتبار؟ انتقادي الرئيسي هو بشأن جعل التجربة الأوروبية مرجعاً. أنا أعتقد أنه ينبغي أولاً أن تكون التجربة التاريخية في المنطقة مرجعاً. بعد ذلك الأمر مفتوح.

٦ ـ يوسف الشويري

فقط أحب أن أقول إن الإخوان الذين يتكلمون بهذا الخط يعيشون في وهم. أن يروا العائلة ترجع والقبيلة ترجع والعشيرة ترجع. يا إخوان هذه ليست تقاليد، هذه ضرورة في ظل انهيار الدولة العربية وعدم قدرتها على حماية الوطن وإعطائه حقوقه والدفاع عنه، الناس ترتد للعائلة وترتد للقبيلة وترتد للعشيرة.

هذه بنى يعاد تأسيسها وليست مستمرة، هذا ليس استمراراً، هذه إعادة تأسيس، وفي أسوأ الأحوال. والذي يدرس الواقع، عليه أن يدرسه من هذا المنطلق، لا أن يعيش في وهم التاريخ. التاريخ لا يستمر، التاريخ فيه تقاطع، وفيه انقطاع.

٧ ـ عبد الوهاب الأفندي (يرد)

نقطة أولية مهمة، هذه الورقة محكومة بهدفها الأساسي، وهو ما طلب مني، أن أقدم عرضاً لآراء الإسلاميين في هذا المجال. وطبيعة الورقة بالتالي

يجب أن لا تكتفي بآراء الإسلاميين، وعليها أيضاً أن تبقى ضمن إطار مفهوم المواطن نفسه، الذي يردّ هؤلاء عليه، والإشكاليات التي يطرحها أيضاً مفهوم المواطنة في العالم المعاصر، حتى في الدول الغربية.

هذه الورقة، هي ورقة علمية وليست ورقة سجال مع المستشرقين كما ذكر د. الشويري، هذه الورقة إذا كان فيها نقاش مع مثل هؤلاء المستشرقين أو غيرهم فهي ليست سجالاً. هذا نقاش علمي. هؤلاء الناس كتبوا، والعلماء كتبوا في موضوع المواطنة فيردّ عليهم علمياً بحقائق ليس من هدفها الدفاع عن هذا النظام أو ذاك.

د. الشويري يريد أن يقرأ ما لا أريد أن أقول، وفي هذا كان يخلق لنفسه أموراً، من المفروض أن يقرأ المكتوب، ولا يقرأ غير المكتوب. من هذا المنطلق: قضية غير المسلمين هي التي طرحت. هذا تعبير عن واقع الفكر الإسلامي الحديث، من ناحية أخرى قضية المرجعية الأوروبية هذه (فكرة المواطنة نفسها هي فكرة مرجعية أوروبية). إذا أردنا أن نمارس المواطنة واجتمعنا كي نناقش المواطنة، فلأن هذه الفكرة أصلاً جاءتنا من ناحية الغرب، وهي ممارسة من الممارسات الأوروبية، وهي فعلاً مرجعيتنا في هذا. ولكن قدمت لهذه المرجعية أيضاً بنقد مزدوج. أي النقد الداخلي الذي اعتمد عليه أخونا بشير، نقد الديمقراطيات الراديكالية (Radical Democraties) وما بعد الحداثة. لكن هذا التقرير يزيد المفهوم وضوحاً، ومن ناحية أخرى يعبر عن واقع ما بعد الحداثة، من ناحية أن هذا المفهوم قام على أسس معينة. مفهوم المواطنة كان في الماضي مفهوماً سهلاً كما هو عندنا في الوضع الإسلامي. لم يكن عندنا إشكال (من الناحية النظرية على الأقل)، أنت مسلم إذاً لا توجد مشكلة من الناحية السياسية. لك كامل الحقوق وعليك كامل الواجبات. يأتي الإشكال عندما يأتي شخص غير مسلم (هذا من الناحية النظرية). من الناحية العملية طبعاً السؤال مهمّ ويحتاج فعلاً إلى رد عليه أو على الأقل تقنين ما طرح في الورقة: إن إشكالية المواطنة، كما ذكر د. الشويري وذكر آخرون، ليست في إشكالية غير المسلمين، وأن وضع العرب الحالي هو أساساً وضع غير ديمقراطي وليست فيه حقوق المواطنة. هذا طبعاً خارج عن إطار ورقتي باعتبار أن ذلك لم يكن مطلوباً مني التركيز عليه في هذه الورقة.

هذه القضية، أهميتها، خلافاً لما ذكر د. يوسف وكذلك الأستاذ بشير، هو إبراز الإشكالية الإسلامية، هي الآن المحور في ما يتعلق بالفكر العربي،

الفكر الغربي أيضاً لم يتجاوز واقعه التقليدي إلا بعد أن دخل من داخل الفكر المسيحي السائد. أطروحات المعلومات (Information) وأطروحات أخرى، كما ذكر علماء الاجتماع، مثلاً الرأسمالية نفسها نتجت من البروتستانتية أو من العقلية البروتستانتية، وأن كل هذه المؤسسات العلمانية أيضاً نتجت من خلال حوار داخلي في الكنيسة المسيحية. إذاً، لن نتقدم نحن في العالم الإسلامي ما لم يدخل الفكر الإسلامي نظرة تشرّع للديمقراطية وللمواطنة، هذا أمر أعتبر أنه مفروغ منه. وعملياً الآن السبب الذي يعطل الديمقراطية في الوطن العربي، وهو أن هناك معسكرين وصلا إلى ما يشبه الطريق المسدود.

في الدول الغربية عندما يكون هناك طريق مسدود (الديمقراطية جاءت من هذا الطريق المسدود في العالم الغربي) وصل الصراع في الأول بين الملك والنبلاء إلى طريق مسدود، فجاءت الماغنا كارتا (Magnacharta) أو غيرها. وصلت الديمقراطية والبرجوازية إلى طريق مسدود، فجاءت الجمهوريات.

نحن الآن في طريق مسدود لأن التيار الإسلامي هو تيار جماهيري غالب، التيار العلماني أصبح متمترساً بالدولة الدكتاتورية لمواجهة هذا التيار الغالب. هذا التيار الغالب، فكره نفسه أيضاً يتضمن مناحي دكتاتورية، إذا تغلب مثلاً فأنا نفسي كمسلم لن أذهب إلى أفغانستان أو حتى إيران لأعيش فيها، ولا حتى السودان. تشعر أن هناك دكتاتورية متجذرة في الفكر الإسلامي لا بد أن تعالج معالجة من داخل الفكر الإسلامي نفسه، حتى يصبح الفكر الإسلامي جزءاً من الـ (Overlapping Consensus) الديمقراطي المطلوب. الديمقراطية لن تأتي إذا لم يشرِّع لها الإسلام وإذا لم تُقبل إسلامياً. والديمقراطية عملياً لن تطبق في ظل خوف العلمانيين من المد الإسلامي. وهذا ما حاول الأستاذ يوسف أن يقرأه ولم يجده هذا الباعث الخفي.

نقطة أخيرة حقيقة للدكتور بشير. المواطنة ليست هي الولاء للدولة، على العكس المواطنة هي ملكية الدولة، من مفهومها الأثيني إلى الروماني، أن المواطن هو هذا الشريك الثاني في الدولة. ونحن الآن تقلص عندنا مفهوم الدولة في الوطن العربي، إن الدولة هي الحاكم وعائلته، هؤلاء هم الشركاء الوحيدون في الدولة، هو وإخوانه وأبناؤه. هذا المفهوم، (إذا كان الأستاذ بشير يقول إنه مفهوم مطابق) فهو ليس كذلك.

لا أريد الآن أن أرد على موضوع التقليديين، قد أردّ عليه في وقت لاحق.

الفصل الثالث

مبدأ المواطنة في الفكر القومي العربي: من «الفرد القومي» إلى «الفرد المواطن»

خالد الحروب(*)

مقدمة

تعالج هذه الدراسة مقاربات الفكر القومي العربي في القرن العشرين تجاه مبدأ المواطنة في إطار تناول هذا الفكر ونظرته لموضوعة الديمقراطية بشكل عام. وسوف يتم تجاوز الانخراط في تعريف ومناقشة المقصود بمبدأ المواطنة واعتماد التعريف المعاصر والفهم الذي أورده الصديق علي الكواري في الدراسة التمهيدية والقيّمة التي أسست للنقاش حول هذا الموضوع من زواياه المختلفة في الندوة التي قدّمت إليها هذه المساهمة. وباختصار شديد، لا يغني هذا التعريف عن العودة إلى دراسة الكواري، فإن ثمّة شرطين لا بد من وجودهما لضمان مبدأ المواطنة وتطبيقه هما: **الأول** زوال مظاهر حكم الفرد أو القلة من الناس، وتحرير الدولة من التبعية للحكام، وذلك باعتبار الشعب مصدراً للسلطات وفق شرعية دستور ديمقراطي، ومن خلال ضمانات مبادئه ومؤسساته وآلياته الديمقراطية على أرض الواقع. **والثاني** اعتبار جميع السكان الذين يتمتعون بجنسية الدولة أو الذين لا يحوزون على جنسية دولة أخرى (البدون) المقيمين على أرض الدولة وليس لهم في الحقيقة وطن غيرها، مواطنين متساوين في

(*) زميل زائر في مركز الدراسات الشرق أوسطية والإسلامية في جامعة كامبريدج.

الحقوق والواجبات، يتمتع كل فرد منهم بحقوق والتزامات مدنية وقانونية متساوية، كما تتوفر ضمانات وإمكانيات ممارسة كل مواطن لحق المشاركة السياسية الفعالة وتولي المناصب العامة[١].

ونظراً إلى أنه قد يكون من العسف وعدم الإنصاف قراءة الفكر القومي الكلاسيكي، وكذلك أية مطارحات فكرية في عقود أو قرون ماضية، في ضوء الأفكار والأشكال السياسية والاجتماعية المعاصرة، ونظراً إلى أن محاولة العثور على لفظة ومفهوم «المواطنة» كما هو معروف راهناً في الأدبيات القومية التقليدية لن تكون مجدية تماماً، فإن هذه المعالجة تحاول اختبار وجود «مضمون» هذا المبدأ في الفكر القومي بتلاوينه المختلفة بطرق غير مباشرة. وبالتحديد فإن هذا الاختبار سوف يعتمد طريقين متزاوجين: **الأول** هو البحث في مقاربات الفكر القومي للموضوعات الشقيقة لمبدأ المواطنة في حال عدم تعرضها للمبدأ نفسه بشكل واضح، ويقصد هنا بالموضوعات الشقيقة تلك القضايا أو المبادئ التي يمكن استنباط موقف الفكر القومي من مبدأ المواطنة عن طريق تحليلها واختبارها، وتحديداً هناك ثلاثة موضوعات عضوية الارتباط بمبدأ المواطنة هي: الموقف من الفرد، والموقف من الديمقراطية، والموقف من الأقليات. **والثاني** تنزع الدراسة، لغايات المعالجة والنقاش، إلى تصنيف تطور الفكر القومي وتلاحق أجياله زمنياً وتنظيرياً إلى أربعة تيارات عريضة هي: فكر المؤسسين الأوائل، والفكر القومي الثوري الاشتراكي، والفكر القومي العلمي، والفكر القومي الراهن.

واستباقاً لأي نقد يمكن أن يُوجّه إلى مثل هذا التقسيم الإجرائي البحث يتعين **أولاً** القول إن هدف هذه الدراسة ليس البحث في مضمون الفكر القومي نفسه، وليس تقديم أطروحة جديدة توزعه إلى مدارس وتيارات، بل هو معالجة مقاربة هذا الفكر لموضوعة محددة هي المواطنة. كما أن الوصف المستخدم في تحديد هذا التيار أو ذاك داخل الطيف القومي لا يعني انتفاء انطباق هذا الوصف على بقية أجزاء الطيف، فالحديث، مثلاً، عن وجود تيار قومي علمي محدد، لا يعني أن بقية التيارات القومية لم تكن علمية أو عقلانية، بل المقصود هنا هو وجود صفة ما، ومنهج تحليل ما، للواقع والظواهر يغلب على بقية

(١) انظر ورقة علي خليفة الكواري، «مفهوم المواطنة في الدولة الديمقراطية،» في الفصل الأول من هذا الكتاب.

الصفات أو مناهج التحليل، وبالتالي افتراق هذا الفريق القومي عن غيره. والاستباق **الثاني** اللازم إيراده هنا يخص النقد المتوقع توجيهه لمنهجية هذه المقاربة، وبخاصة لجهة ما قد يظن بأنه «انتقائية» في اختيار النصوص والاقتباسات.

هنا لا يمكن للمرء إلا أن يقر بأنه من الصعوبة بمكان حصر كل الأدبيات القومية في القرن العشرين ورصد ما قد يكون كتب عن موضوعة المواطنة تحديداً، لغايات كتابة دراسة محددة الحجم مثل هذه. ولهذا فإن مطالعة النصوص الشهيرة والكتابات المرجعية لكبار القوميين تكفي للتدليل على التوجه العام تجاه هذه القضية، أو غيرها. وعليه، فإن فات على الباحث نص هنا أو نص هناك يخالف الاستنتاجات العامة لهذه المقاربة، فإن ذلك لا ينفي صحتها، بل ربما يؤكدها بشكل غير مباشر من جهة «الاستثناء» الذي يؤكد القاعدة. والملاحظة التمهيدية الأخيرة هي أن مناقشة موقف الفكر القومي الراهن تأخرت إلى نهاية هذه الدراسة لتكون خلاصة تفاؤلية وذات أفق مستقبلي. ونظراً لهذا التأخير المتعمّد، فقد دخل على ترتيب العناوين الفرعية عنوانان فصلا بين مواقف التيارات القومية الثلاثة الأولى وموقف التيار القومي الراهن من مبدأ المواطنة، وهو فصل لا يؤثر في هيكل الدراسة ولا في استنتاجاتها.

أولاً: مبدأ المواطنة في الفكر القومي العربي

بالإجمال، لم يحظ مبدأ المواطنة بمعناه الحديث القانوني والديمقراطي بتأصيل عميق في الفكر القومي العربي التقليدي في القرن العشرين. وكسائر المفاهيم المتعلقة بالديمقراطية، أو المؤسسة لها، كمركزية الفرد مثلاً مقابل مركزية الجماعة، ظل هذا المبدأ مهجوراً في النظرية القومية العربية، والأخطر منه أنه ظل بعيداً عن التطبيق والممارسة في الدول التي حكمتها أنظمة قومية التوجه، كما في غيرها على حد سواء. وكان تجاهل الفكر القومي لمبدأ المواطنة نتيجة طبيعية لعدم إيلائه موضوعة الديمقراطية اهتماماً جوهرياً وانشغال الأجندة القومية بجداول اهتمامات، كان الاعتقاد بأنها أكثر إلحاحاً. والديمقراطية هي الحاضنة الأولى للمواطنة والمرتبطة بها ارتباطاً عضوياً وسببياً إلى درجة يمكن معها القول بأنه لا يمكن تجسد الواحدة منهما في غياب الأخرى. فغياب «الديمقراطية العربية القومية» غيّب بالتتابع مفهوم ومبدأ «المواطنة» وهمّشه. فالديمقراطية في نهاية الأمر تقوم على ركيزتين «الشعب مصدر السلطات. . .

(و) مبدأ المواطنة والمساواة السياسية والقانونية بين المواطنين بصرف النظر عن الدين أو العرق أو المذهب أو الجنس»[٢].

وإذا انتقلنا إلى مستوى آخر، حيث نحاول متابعة ما يمكن استشفاف منه بعض المقاربات القومية لمبدأ المواطنة، وهي في عمومها غير مباشرة، بل مرتبطة تحديداً بمعالجة الديمقراطية، فإنه بإمكاننا متابعتها وفق الخطوط العريضة التالية:

١ ـ الفكر القومي للمؤسسين الأوائل

نادراً ما نجد هنا أية معالجة مباشرة لمبدأ المواطنة تعريفاً وتفصيلاً وإقراراً. وهذا يعود بالدرجة الأولى إلى الاستغراق التام الذي استحوذ على رعيل القوميين الأوائل في مسألة بعث الهوية العربية، وتعريف الفرد العربي ضد هويات وتعريفات أخرى منافسة: عثمانية وفرعونية وفينيقية ومتوسطية... الخ[٣]. ولعل التطواف في فصول كتاب عبد العزيز الدوري القيّم **التكوين التاريخي للأمة العربية**، واستقراء اهتمامات الجيل الأول من القوميين أمثال عبد الحميد الزهاوي ورفيق العظم وصلاح الدين القاسمي وعبد الغني العريسي وعمر فاخوري ونجيب عازوري وغيرهم، يشير بوضوح إلى أن انهماك أولئك الرواد كان منصرفاً إلى قضايا بعث يقظة عربية مشتركة، والدفاع عن هوية جامعة للعرب، وصياغة العلاقة بين العروبة والإسلام، وفصلها عن العلاقة بين العرب والعثمانيين وسوى ذلك[٤].

وفي وقت لاحق لهؤلاء، فإن ما استحوذ على المعلم القومي الكبير ساطع الحصري هو تأسيس تعريف واضح للعربي بكونه كذلك، أي الاشتغال على البنية التحتية «الهوياتية» التي يصعب تصوّر قيام شكل من أشكال المواطنة من دون الانتهاء منها. ولا نعثر على أية كتابات حول هذا المبدأ أو قريباً منه لدى

(٢) علي خليفة الكواري، محرر، **الحركات الإسلامية والديمقراطية: المواقف والمخاوف المتبادلة**، مشروع دراسات الديمقراطية في البلدان العربية (الكويت: دار قرطاس للنشر، ٢٠٠٠)، ص ١١.

(٣) انظر على سبيل المثال مناقشة ساطع الحصري حول «من أنا.. ومن أنت بل من نحن؟،» في: ساطع الحصري [أبو خلدون]، **العروبة أولاً**، ط ٢ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٥٥)، وأعيد نشره في: ساطع الحصري [أبو خلدون]، **الأعمال القومية لساطع الحصري**، سلسلة التراث القومي، ٣ أقسام (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥)، القسم ٢، ص ٩ـ١٣٢٣ ـ ٩ـ١٣٦١.

(٤) عبد العزيز الدوري، **التكوين التاريخي للأمة العربية: دراسة في الهوية والوعي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤).

تصفحنا معظم كتابات ساطع الحصري «حول القومية العربية»[٥] ومشروعها. وقد تركزت سجالات الحصري حول «من أنا.. ومن أنت؟» بل «ومن نحن؟»، ومن هنا جاءت كذلك عودته المتكررة إلى مسألة «من هو العربي»[٦]. في هذه المناقشات لم يكن هم الحصري هو البحث في الفرد كحقوق وواجبات، بل كانت المسألة الأكثر إلحاحاً آنذاك، وكما رآها، تكمن في تعريف هوية العربي، وليس على أساس السؤال الذي أثار السجالات آنذاك حول «من أنا ومن أنت؟»، بل كما يرى الحصري على أساس تصويب السؤال نفسه وتعديله إلى «من نحن؟»، وبالتالي «تعيين ما يمكن أن نسميه بـ «النحنية»»، كما يقول الحصري. و«النحنية» الجماعية في فكر الحصري تقف في مسار آخر، وليس بالضرورة مناقض لـ «الفردية» التي هي مضمون مبدأ المواطنة. فالمواطنة تحتاج إلى «نحنية» أولية تتعرف بها، وهي «نحنية» الدولة الحديثة سواء أكانت قطرية أم قومية.

أما في فكر ميشيل عفلق، فإنه ليس ثمّة تنظير معتبر لهذه الموضوعة أو ما قاربها، هذا مع أن أحد أهم تبريرات حزب البعث في تحليل فشل تجربة الوحدة المصرية ـ السورية (١٩٥٨ ـ ١٩٦١) ارتبط بمعارضة إلغاء حرية الأحزاب وعدم ديمقراطية التجربة. وإذا طالعنا **الكتابات السياسية الكاملة** لميشيل عفلق بأجزائها الخمسة، فإننا لن نتزود بما يوحي بأن ثمّة انشغالاً حقيقياً بمبدأ المواطنة أو الديمقراطية أو تكريس أهمية الفرد.

٢ ـ الفكر القومي العلمي

هنا نبدأ بالعثور على مقاربات قومية «ما بعد نحنية» ـ بالاشتقاق من تعبيرات الحصري ـ أي تكرّس الهوية العربية الجماعية والانتقال إلى تحديات أخرى. وإذا أخذنا كتابات قسطنطين زريق كنموذج لهذه المقاربات، فإننا نطالع معالجات إيجابية تناقش ما هو متعلق بشكل أو بآخر بمبدأ المواطنة بمفهومه الحديث، وتعكس إلى حد بعيد ملامحه الأساسية التي قد تأسست في إطار

---

(٥) ساطع الحصري [أبو خلدون]، **حول القومية العربية**، سلسلة التراث القومي، الأعمال القومية لساطع الحصري؛ ١٤، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧).

(٦) ساطع الحصري [أبو خلدون]، **حول القومية العربية**، ط ٢ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦١)، وأعيد نشره في: الحصري، **الأعمال القومية لساطع الحصري**، القسم ٣، ص ١٤ـ٢٠٥٢ ـ ١٤ ـ ٢٠٥٦.

علاقتها بالدولة ـ الأمة. يقول زريق: «... المواطنية لا توجد بالطبع والسليقة، ولا تحدث قدراً واعتباطاً، ولا تمنح منحاً من مصدر خارجي، بل تكتسب اكتساباً شأن قيم الحياة الأخرى ـ بمقدار ما يبذله أبناء المجتمع من أجلها وبمبلغ إقبالهم على التضحية بمصالحهم وبولاءاتهم الأخرى في سبيل ولائهم الوطني المشترك. وكلما كان هذا الإقبال أقوى وأفعل، كانت الحياة الوطنية أصح وأسلم، ومعنى الوطن والمواطنية أصفى وأتم وأكمل»[٧]. ثم يتحدث عن أربعة شروط لما يسميه «الحياة الوطنية الصحية»، ويعرّف هذه «الحياة» بهذه الشروط، وهي بإيجاز:

أ ـ توفير الكرامة لأبناء الوطن، ويفصل هنا بضرورة تحقيق مستوى لائق من العيش المرتبط تبعاً لـ «وفرة الدخل الوطني العام» و«عدالة في توزيع هذا الدخل».

ب ـ قيام الحياة الوطنية الصحية على «التعاطف والتساند والولاء المشترك. فلا يكون ثمة وطن إذا كان ولاء الفرد فيه متجهاً أولاً إلى أسرته أو عشيرته أو طائفته أو مهنته أو الجهة التي تكفل مصلحته الخاصة. عندها يتفتت الولاء وتتضارب الاتجاهات وتتناقض المصالح، وينتفي معنى الوطن».

ج ـ «تفتح الحياة الوطنية على الحضارة» فتكون مؤثرة كما هي متأثرة بـ «التراث البشري العام».

د ـ أن تكون هذه الحياة الوطنية مساهمة في الحضارة الإنسانية، فالوطن «ينمو بالعطاء وينمو بالأخذ»[٨].

المهم في مطالعة قسطنطين زريق غير المباشرة لموضوعة المواطنة أنه تحدث بوضوح عن مركزية كرامة أبناء الوطن كشرط للحياة الوطنية الصحية، هذا مع الانتباه إلى أنه لم يعط الديمقراطية الاهتمام المناسب في معالجاته القومية، وبالتالي لم يساهم في تطوير مفهوم المواطنة بشكل حاسم في عمارة الفكر القومي بشكل عام.

لكن يمكن القول بأن أهم وأوسع مقاربة قومية لفكرة المواطنة ولفكرة

---

(٧) قسطنطين زريق، **الأعمال الفكرية العامة للدكتور قسطنطين زريق**، ٤ مج (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤)، ص ٦٣٨ ـ ٦٣٩.

(٨) المصدر نفسه، ص ٦٣٧ ـ ٦٣٩.

الفرد المواطن، وردت في الأدبيات الكلاسيكية القومية هي كتابات منيف الرزاز في كتابه الشهير **معالم الحياة العربية الجديدة** (صدرت طبعته الأولى سنة ١٩٥٢). ففي هذا الكتاب ثمّة قلق وخشية حقيقيان، من دون غايات التوظيف الشعاراتي، يبديهما الرزاز حول علاقة الفرد بالسلطة، وبخاصة لجهة تغول الثانية على الأول. فهو يقرر بشكل لافت، وخلافاً للمنهج القومي التقليدي في تقديم المجموع على الفرد: «ان أساس المجتمع كله، في اعتقادي، يجب أن يهدف إلى مصلحة الفرد كما يفهمها الفرد نفسه لا كما يفهمها عنه المجتمع»[٩]. ويناقش معضلة عدم قناعة الفرد بشرعية السلطة والواجبات التي تفرضها عليه، فيقول بأن الفرد قد «لا يمكن أن يؤمن بأنه يتحمل نصيبه من الواجبات، لأنه لا يشعر بأنه يسعد بحقوقه أولاً، ولأنه غير مقتنع بهذه الواجبات التي تفرضها عليه حكومات لا علاقة له بها، لأنه لم يبين رأيه فيها، ولم يكن له يد في تشكيلها»[١٠]. ثم يسهب الرزاز في الحديث، وفي فصول موسعة، حول «حقوق المواطن السياسية» و«حقوق المواطن الاقتصادية» و«حقوق المواطن الاجتماعية» من وجهة نظر اجتماعية ـ سياسية غير مقحمة في أي إطار نضالي مفتعل.

٣ ـ الفكر القومي الثوري الاشتراكي

في أدبيات هذا الفكر العالية النبرة ليس ثمة اهتمام جدي أو مركب بموضوعة المواطنة أو إيلاء مفهوم المواطن الأهمية اللازمة، وكذا تحرير العلاقة بين الفرد والوطن أو الأمة التي ينتمي إليها من زاوية الحقوق والواجبات القانونية، كما هي معروفة في الفكر الحديث المؤطر لفكرة المواطنة. الاهتمام هنا منصب على «الشعب» و«الجماهير» من ناحية، وعلى «الدولة» نفسها باعتبارها التجسيد الفعلي للفكرة القومية. فعلى سبيل المثال، هناك غياب كامل لأي مقاربة في اتجاه تعريف علاقة الفرد العربي القانونية بالدولة القومية المقترحة في «مشروع ميثاق للحركة العربية الواحدة» لعبد الله الريماوي، والذي جاء في كتاب موسع بعنوان **البيان القومي الثوري**[١١]. وعندما يتحدث الريماوي عن «التناقضات في الواقع العربي»، فإنه يفصل في الحديث عن تناقضات مثل

---

(٩) منيف الرزاز، **الأعمال الفكرية والسياسية** (بيروت: دار المتوسط، ١٩٨٥)، ج ١، ص ٦٤.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٧٤.

(١١) عبد الله محمد الريماوي، **البيان القومي الثوري**، ٢ ج (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٦).

«التجزئة»، و«الاستعمار»، و«اغتصاب بعض أجزاء الوطن»، و«الاستغلال»، و«التخلف»[١٢] وغير ذلك، لكنه لا يلتفت البتة إلى أي «تناقض» حول علاقة الفرد بالدولة، وحول تعريف هذا الفرد وحقوقه وسوى ذلك من عناصر المشروع الديمقراطي، الغائب الأكبر في الفكر القومي ذي التلاوين الاشتراكية.
وعلى رغم أن دولة الوحدة التي دعا إليها الريماوي في «ميثاقه» القومي أطلق عليها اسم: «دولة الوحدة العربية الديمقراطية الاشتراكية»، فإنه عند الحديث عن «دعامات الديمقراطية العربية» اكتفى بسبع صفحات مبتسرة لا تتناسب مع بقية معالجاته لبقية مكونات دولة الوحدة كالعروبة والاشتراكية. وفي هذه الصفحات القليلة التي يأتي فيها على ذكر «الفرد» وموقعه من السلطة بإنشائية بالغة مزدحمة بـ «الينبغيات» و«اليجبات» لا يقدم الريماوي أي تصور ولو عام، فضلاً عن أن يكون دقيقاً، عن وضع الفرد في دولة الوحدة المنشودة. والتحديد الوحيد والواضح في معالجته لـ «مشكلة الديمقراطية» كما يسميها[١٣] هو «التحذير» الصارم من احتمالات «تغول» الحرية السياسية على السلطة، ويدعو إلى إسقاط المفاهيم التي تصور «الحرية السياسية» وتتصورها كنقيض مطلق لوجود «السلطة» في المجتمع، أي لوجود الدولة، وتطلبها «فعلاً حراً من كل قيد اجتماعي، لا يتحقق إلا بإلغاء السلطة»[١٤]. والواقع أن أولوية السلطة أو الدولة على الفرد أو المواطن، كما بررتها بعض المقاربات القومية، ساهمت ولا تزال في تراجع البعد الديمقراطي في هذا الفكر، ومن ثم تهميشه لمبدأ المواطنة إن لم يكن إهماله. على ذلك فليس غريباً أن ينزلق الريماوي في مرافعة دفاع عن الدولة ضد الفرد في خضم حديثه عن الإنسان الذي وصفه بـ «دعامة الديمقراطية العربية»، فيقول: «إن الدولة ككيان سياسي للمجتمع الإنساني يدور حول السلطة على جميع أبعادها في هذا المجتمع، هي بعد أولي من أبعاد المجتمع من حيث كونه مجتمعاً يتكون من ذوات فردية وجودها اجتماعي. فالدولة وسلطتها قائمة باقية بوجود الإنسان وبقائه كائناً اجتماعياً واعياً ذي إرادة»[١٥].
صحيح أنه من غير الإنصاف اعتبار هذه الأفكار ممثلاً للفكر القومي في حقبة الستينيات، لكنها تنقل بأمانة النبرة الخطابية والنضالية العالية ذات التلاوين

---

(١٢) المصدر نفسه، ص ٤٨٦ ـ ٥٠٠.
(١٣) المصدر نفسه، ص ٦٤٣.
(١٤) المصدر نفسه، ص ٦٣٥.
(١٥) المصدر نفسه، ص ٦٣٥.

الاشتراكية للفكر القومي آنذاك المنهمك في معركة التنظير ضد المشروع الصهيوني.

وضمن الدائرة نفسها، نجد أن شبلي العيسمي في نقاشه لـ «رسالة الأمة العربية» وآفاقها ومنطلقاتها العالمية ودوافعها، لا يولي أي اهتمام معتبر لأي مكون ديمقراطي لهذه الرسالة يمكن أن يتفرع عنه إعلاء لمبدأ المواطنة أو تنظير له(١٦).

وحتى عندما يتطرق إلى الموضوع الديمقراطي في كتاب آخر، فإن عدم الصدقية تفرغ معالجته من أي أهمية، ولا تشي باهتمام عميق وجدي بها. فمثلاً عندما يعالج العوائق الداخلية التي تواجه الوحدة، فهو يذكر أن أحد هذه المعوقات هو «تغييب الديمقراطية وامتهان حقوق الإنسان». وعلى رغم وضوح دعوته وعدم ترددها في التأكيد على أن الالتزام بالديمقراطية «(يضمن) العدل والمساواة بين المواطنين. . . (وانها) الوسيلة العملية لإقامة التوازن بين مصالح الفرد والمجتمع بحيث لا تطغى الواحدة على الأخرى. . . وفي ظلها يتعود المواطن على ممارسة الحقوق والواجبات»(١٧)، فإن تشهيره بانتهاكات حقوق المواطن، وهو محق في ذلك التشهير، في بعض البلدان العربية، وسكوته عن الانتهاكات نفسها في بعض البلدان الأخرى، يفرغ دعوته تلك من أي مضمون جدي أو صدقية. وبشكل عام، فإن الخيبة وفقدان الصدقية في الكثير من الطروحات القومية في مضمار حقوق الإنسان والدفاع عنه ضد نهج بعض الأنظمة، جاء نتيجة طبيعية لمواقف كبار منظري القومية وانحياز بعضهم للأنظمة على حساب «الجماهير».

وكمثال آخر هنا، نجد أن سعدون حمادي في قراءته لـ «القومية العربية والتحديات المعاصرة»(١٨) (نشرت أصلاً عام ١٩٨٥)، لا يضمن هذه التحديات أي تحد له علاقة بالبنية الداخلية للفكر القومي من حيث يمكن أن تتسرب

---

(١٦) شبلي العيسمي، **رسالة الأمة العربية** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٨).

(١٧) شبلي العيسمي، **لماذا الوحدة العربية وكيف: مقوماتها، ضروراتها، عوائقها ووسائل تحقيقها** (بغداد: وزارة الثقافة والإعلام، ١٩٨٨)، ص ٢٦٨.

(١٨) سعدون حمادي، «القومية العربية والتحديات المعاصرة،» في: **قراءات في الفكر القومي**، مجموعة من المؤلفين، سلسلة التراث القومي، ٥ كتب (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣ - ١٩٩٦)، الكتاب الأول: **القومية العربية: فكرتها ومقوماتها**، ص ٨١٥ - ٨٣٨.

موضوعة المواطنة أو أي من شقيقاتها كالديمقراطية وحقوق الإنسان. فالتحديات التي يراها حمادي توجه الفكر القومي تتمثل في «تحدي الماركسية» و«تحدي السلفية» و«تحدي التجزئة». وهو إذ يسهب في مناقشة هذه التحديات وإثبات عدم نجاحها في هزيمة «القومية التقدمية»، فإنه لا يلقي بالاً لأي تحد نابع من داخل الفكرة القومية على صعيد علاقة المشروع الكلاني بالفرد، وبالتالي تظل القومية وكأنها كتلة مصمتة نقية من الشوائب، فيما «الخطر» الذي يواجهها لا يأتي إلا من الخارج. وفي كتاب آخر له يحمل عنوان **تجديد الحديث عن القومية العربية والوحدة**، وحيث يتوقع المرء معالجة مباشرة لموضوعة الديمقراطية في إطار الحديث عن «التجديد»، فإن حمادي يفرد عناوين منفصلة تتضمن الوحدة متبوعة بقضايا أخرى، مثل الوحدة والانفصال، الوحدة والأخطاء الشائعة، الوحدة والدولة القطرية...، لكن ليس ثمة عنوان ما حول الوحدة والديمقراطية[١٩].

ثانياً: لماذا غاب مبدأ المواطنة في تنظيرات القوميين؟

إن ضمور مبدأ «المواطنة» في الفكر القومي العربي على مدار القرن العشرين وحتى عقد الثمانينيات منه، لم يكن سوى أحد تمظهرات ضمور المكون الديمقراطي في تكوين هذا الفكر، وهذا الضمور هو نتيجة طبيعية لعوامل عدة أهمها:

١ ـ غلبة تنظيرات دور الدم واللغة والتاريخ (الألمانية) في تشكيل الوعي القومي على حساب تنظيرات الحقوق والواجبات (الفرنسية) في تشكيل أي مجتمع قومي حديث

لقد أثرت بشكل أساسي أعمال وتنظيرات ساطع الحصري، وتركيزه على وحدة الأصل والمنشأ، وعلى أن العاملين الأساسيين في تكوين القومية هما «اللغة والتاريخ»[٢٠] في توجيه الفكر القومي. ونتيجة لهذا فقد اتخذ هذا الفكر

(١٩) سعدون حمادي، **تجديد الحديث عن القومية العربية والوحدة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦).

(٢٠) ساطع الحصري [أبو خلدون]، «عوامل القومية،» في: **قراءات في الفكر القومي**، الكتاب الأول: **القومية العربية: فكرتها ومقوماتها**، ص ٢٧ ـ ٤١.

وجهة وجدانية ولائية وانتمائية تاريخية بوصلتها «الهوية» وليس «المغزى القانوني» للولاء والانتماء للدول الناشئة، وهو المغزى الذي يرسخ مفهوم الحقوق والواجبات ويكرس مفهوم المواطنة.

إن الهم الأساسي الذي استغرق الفكر القومي في مرحلة التأسيس كان بعث هوية عربية جامعة للعرب الخاضعين للحكم العثماني، مناقضة أو منافسة أو موازية (بحسب ميل هذا المفكر أو ذاك) للهوية التركية الطاغية آنذاك. وفي حين أن تطور الدولة ـ الأمة في السياق الغربي كان له سياقان، خارجي وداخلي: تنامي مفهوم السيادة القومية مقابل السيطرة والتدخل الخارجيين، وتنامي مفهوم السيادة المواطنية مقابل سيطرة الإقطاع والملوك المحليين، فإن تطور ونشوء فكرة الدولة العربية كان نتيجة سياقات خارجية بالدرجة الأولى، أي إنجاز الهوية العربية ضد «التغلب التركي» بتعبير محمد عزة دروزة، وإنجاز الاستقلال عن الاستعمار الأوروبي اللاحق كما تشرح النقطة التالية.

٢ ـ ضغط أولويات التخلص من الاستعمار والتبعية للخارج، وبناء دولة ما بعد الاستقلال، بالتوازي مع مواجهة التحدي الصهيوني

لقد ابتلعت هذه الأولويات، بوجه حق أو من دونه، جدول أعمال الفكر والممارسة القومية، بحيث تراجعت قضايا الإصلاح السياسي الداخلي إلى درجة ثانية من الأولوية، إن لم يكن ثالثة أو رابعة. وإذا نظرنا تحديداً إلى موقع مبدأ المواطنة في جدول الأعمال القومي المزدحم، فإننا لا نلحظ له مكاناً، وبخاصة في المراحل الأولى لتشكل الفكر القومي. ومن ناحية نظرية صرفة، وعلى افتراض قبولنا للتعريف المبسط، لكن الإجرائي، لغرض النقاش هنا، بأن المواطنة هي تعريف الفرد تجاه الدولة من زاوية الحقوق والواجبات، فإنه يمكن القول بأن ميزان الحقوق والواجبات يمر في مراحل متعددة ومضطربة قبل أن يصل إلى نقطة التوازن التي تحقق الاستقرار السياسي والاجتماعي الداخلي، وإن هذا الميزان يكون مختلاً لصالح الدولة في مراحل نشوئها الأولى، حيث تكون الواجبات المنوط تحققها بالأفراد تجاه دولتهم قيد البناء أكثر من الحقوق التي يتمتعون بها نتيجة انتمائهم الوجداني والقانوني لهذه الدولة. ثم يبدأ الميزان في مرحلة لاحقة بالتعدل التدريجي وتصحيح الاختلال المؤقت تبعاً لتدرج بناء الدولة وترسخ كيانها، واكتسابها الثقة بنفسها وتراجع حدة المخاطر التي تهدد وجودها.

إذا كان هذا التصور صحيحاً في شكله العام، فإننا يمكن أن نفهم كيف أن تركيز المفكرين القوميين العرب الأوائل على أولوية إعادة بناء الأمة العربية وتوحيدها، في ما خص مبدأ المواطنة، قد انعكس على مطالبة الأفراد (المواطنين لاحقاً) بالقيام بواجبات هائلة في ذلك الاتجاه. وفي خضم تلك المطالبة لم يلق أولئك المفكرون بالاً لأهمية الحقوق التي هي من نصيب الأفراد. ولأن مهمة البناء، وكذلك بقية مهمات مرحلة التكوين الأولى، جسيمة، فقد توجه الخطاب القومي إلى «الجماهير» و«الشعب» و«جموع المناضلين»، وليس إلى «المواطن» أو «المواطنين». فحزمة النعوت الأولى تحمل ضمناً مسؤولية العطاء والاضطلاع بالواجبات، فيما توحي الثانية بدلالات حقوق الأفراد الذين ما حانت ساعة تمتعهم بحقوقهم بعد. وهكذا بدت الصورة عملية ميكانيكية الطابع: أولاً يقوم «الأفراد القوميون» بواجباتهم في بناء الأمة، ثم وبعد قيام المشروع القومي الكبير والموحد يتمتعون بحقوقهم في ظل الدولة العربية الكبرى ويتحولون إلى «أفراد مواطنين».

وبكلمة، ركز الفكر القومي على مواجهة المعركة مع الخارج، ومال إلى التقليل من أهمية المعركة في الداخل، أي تطوير شكل الاجتماع السياسي وإبداع معادلات داخل الوطن الواحد أو الأمة بأسرها تنظم الصراعات المحلية وتقننها بسبل سلمية، وتواجه معضلة التنافس على السلطة والاختلاف بين شرائح المجتمع الواحد، وترفض الركون إلى فرضية وهمية بتناغم مصالح وأهداف هذه الشرائح وربط تناقض تلك المصالح والأهداف بالعامل الخارجي، وتحديداً الاستعمار والدول الكبرى.

٣ ـ الموقف المتشكك الذي اتخذه الفكر القومي الكلاسيكي من قيام ديمقراطية عربية في الدول التي سماها دول «التجزئة القطرية»

لقد انعكس هذا الموقف مباشرة على تنامي الإهمال التابع والمتوقع لمبدأ المواطنة. فهذا المبدأ مرتبط بالتعريف وبالأساس بالدولة ـ الأمة، وبتطورها بحسب السياق الغربي، وبمكونها الديمقراطي الحديث المترسخ باطراد. والتجذر الذي أصابه مفهوم المواطنة كمكتسب للفرد مقابل السلطة توازى، من جهة، مع ترسخ الدولة ـ الأمة ووضوح معالمها والاعتراف الحاسم بها، وتوازى، من جهة أخرى، مع سيطرة الديمقراطية على فضاء الاجتماع السياسي في المجتمعات الغربية تحديداً. فإذا كانت الدولة هي التعريف والإطار المؤسسي

لشكل نظام السلطة وإدارة الاجتماع السياسي، فإن مبدأ المواطنة هو الاستكمال الطبيعي للتعريف المؤسس لعلاقة التساوي الكامل بين الأفراد والجماعات ضمن الحيز الجغرافي للدولة، ثم لعلاقة الندية بينهم وبين الدولة نفسها على مستوى الحقوق والواجبات.

وعلى ذلك، فإذا اعتبرنا المواطنة بصيغتها المعاصرة والأكثر راهنية هي الابن الشرعي لتزاوج الدولة ـ الأمة مع الديمقراطية، كما تطورا في السياق الغربي الحديث من تاريخ صلح وستفاليا الشهير في منتصف القرن السابع عشر وحتى الآن، فإن مشكلة الفكر القومي العربي مع مبدأ المواطنة كانت مشكلة مزدوجة مع الأبوين قبل أن تكون مع الابن: إنها مع الدولة ـ الأمة من ناحية، ومع الديمقراطية من ناحية أخرى. فالدولة ـ الأمة لم يتم هضمها والاعتراف بها، وساد التبرم إزاءها نبرة القوميين العرب، وهو موقف أسست له الممارسة التاريخية في الواقع العربي الإسلامي التي قدمت الأمة على الدولة، وتداخلت فيها مفاهيم السلطة الزمنية بالدينية، ولم تتطابقا مع التحديدات الجغرافية أو السكانية التي يستلزمها تعريف الدولة الحديث. ومن زاوية أوسع لكن ذات علاقة مباشرة بالنقاش هنا، فإن فهم «إشكالية الدولة» عند العرب، يوفر، كما يجادل محمد جابر الأنصاري، «مدخلاً ومؤشراً لأزمتهم السياسية الشاملة»[(٢١)].

فمن ناحية أولى، ظل انتساب الفرد العربي إلى «دولة ـ أمة/قطرية» وتعريفه بها، مثار شبهة قومية فادحة في نقاء الانتماء إلى الأمة العربية ككل موحد، بما قاد المقاربات القومية إلى تصويب نظرة شك عميقة إلى فكرة المواطنة المرتبطة تعريفاً بالدولة القطرية.

ومن ناحية ثانية، فإن الديمقراطية نفسها تم دحض صلاحية اشتغالها في «الدولة القطرية»، وأن هذه «الديمقراطية» لا يمكن أن تشتغل في الواقع العربي «المجزأ» وفي دوله القطرية، وعليها بالنتيجة أن تنتظر قيام الوحدة. ويكفي هنا أن نقتبس واحداً من الإعلانات الخطيرة والصارمة التي ينتهي إليها قومي وحدوي مثل عبد الله الريماوي حين يقول «... ولا بد أن يسقط... كل زعم بأن «الديمقراطية» تقوم في «دول إقليمية» تمزق أمة واحدة إلى عدة دول أو

(٢١) محمد جابر الأنصاري، **التأزم السياسي عند العرب وموقف الإسلام: مكونات الحالة المزمنة** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٥)، ص ٢١ ـ ٤٦.

دويلات تمزيق استغلال وقهر تمارسها الفئات الحاكمة في هذه الأجزاء ممارسة عدوان على النزوع القومي لهذه الأمة المجزأة»[٢٢].

وإذا توسعنا في اقتباسات أخرى في هذا الخط نجد أن بعض المراجعات القومية المتأخرة التي صاغها قوميون من وزن ياسين الحافظ، والباحثة في أسباب الهزيمة القومية، ظلت تتعامل بنوع من الإهمال مع موضوعة الديمقراطية. ففي كتابه **في المسألة القومية والديمقراطية** يقدم الحافظ مداخلة مطولة بعنوان «نحو منظورات وحدوية جديدة» يرد فيها على الذين فقدوا ثقتهم بفكرة الوحدة العربية واستشهدوا بنجاح «الإقليمية العربية» وترسخ دولها. وهو إذ يدعو إلى الاعتراف بالهزيمة «المرحلية»، فإنه يدعو إلى الاعتبار منها لصياغة مناظير وحدوية جديدة. ومرة أخرى تتضاءل مسألة الديمقراطية وفكرة المواطنة وتكاد لا تبرز في المناظير الجديدة التي يقترحها الحافظ[٢٣]. والحقيقة أن الحياة قد امتدت في الشرط الذي شرطه عدد غير قليل من المفكرين القوميين، والقائل بعدم نجاع الديمقراطية كما يؤمل في الواقع العربي ما لم يتحول هذا الواقع إلى دولة عربية موحدة. وهنا يقول عصمت سيف الدولة: «إن غيبة دولة الوحدة نقص في كفاءة الديمقراطية كأسلوب لحل المشكلات الاجتماعية (التطور) في كل دولة إقليمية على حدة، وفيها من دون استثناء، ذلك لأنها تقصر المساهمة في معرفة المشكلات وحلولها والعمل تحقيقاً لها على جزء من الشعب العربي، فتحرمه من ناحية من مساهمة باقي الشعب العربي خارج دولته في اكتشاف تلك الحلول»[٢٤].

لكن وعلى رغم طغيان الإهمال العام الذي ساد الفكر القومي لمبدأ ومركزية الديمقراطية، وبالتالي مكونها المواطني، إلا أن ثمة أصواتاً قومية علا صوتها بالإيمان بالديمقراطية بشكل جدي واشتراطي لنجاح المشروع القومي. وعلى سبيل المثال نظر عبد الله عبد الدائم مبكراً، في أوائل الستينيات من القرن الماضي، إلى علاقة عضوية بين القومية العربية والديمقراطية، وأسس لها من

---

(٢٢) الريماوي، **البيان القومي الثوري**، ص ٦٣٧ ـ ٦٣٨.

(٢٣) ياسين الحافظ، **في المسألة القومية الديمقراطية**، الآثار الكاملة (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١).

(٢٤) عصمت سيف الدولة، «الديمقراطية والوحدة العربية،» ورقة قدمت إلى: **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: المركز، ١٩٨٤)، ص ٧٧٩ ـ ٨٠٥.

خلال نظرة إنسانية غير متوترة ولا متطرفة لدور القومية في المجتمعات قيد التكوين. فهو يرى ابتداء أن «هدف الحياة القومية الأول الوصول إلى تفتيح الحياة الإنسانية لدى المواطن على أوسع مدى ممكن. وقوام النظرة القومية الإيمان بأن الإطار الأمثل لتفتح الإنسان كإنسان هو إطار تربيته القومية»[٢٥]. ويلاحظ هنا أن حديث عبد الدائم تناول «المواطن» باللفظة المباشرة وليس «الجماهير» أو «الشعب»، كما هي عادة الخطاب القومي، واعتبر الفرد وربطه بالحياة الإنسانية حجر الأساس في المشروع القومي. ويضيف حول العلاقة المباشرة بين الديمقراطية والقومية قائلاً: «فالقومية تهدف إلى تفتيح الوجود الإنساني للفرد وإفساح المجال أمام كامل طاقاته كيما تعطي وتزدهر وتنشر الخير والعطاء للأمة وللإنسانية. وهي إذ تضع نصب عينيها مثل هذا الهدف الإنساني الغني، تلتقي التقاءً طبيعياً بالديمقراطية كوسيلة لتحقيق أهدافها... (إن) الفكرة القومية حين ترتبط بالأسلوب الديمقراطي تظل مخلصة لهدفها الأصلي، نعني الإنسان، ولا تنحرف لتتخذ حجة لتبرير العنف أو الاقتسار، وذريعة لاضطهاد الإنسان»[٢٦].

كما نعثر على نص شبيه عند عبد الرحمن البزاز يطابق فيه القومية العربية مع الديمقراطية التي يراها متعرفة بتعريف ابراهام لنكولن: «حكومة الشعب من الشعب، من أجل الشعب»، ويعتبر الديمقراطية «خصيصة أساسية لقوميتنا العربية تعني الإيمان بالشعب ـ بكل الشعب»[٢٧].

ثالثاً: الدولة القومية/القطرية العربية ونشوء «المواطنة الحزبية» أو «المواطنة الحزبية القبلية»

مقابل النبذ والاحتقار القومي البالغ للدولة ـ الأمة، أو الدولة القطرية كما شاعت تسميتها، كانت وقائع السياسة العربية في حقبة ما بعد الاستقلال عن الاستعمار تعمل على تكريس هذه «الدولة القطرية»، ويفترض بالتالي مبدأ

(٢٥) عبد الله عبد الدائم، «الديمقراطية وسيلة لتحقيق أهداف القومية العربية،» في: **قراءات في الفكر القومي**، الكتاب الثالث: **القومية العربية والإسلام والتاريخ والإنسانية**، ص ٢٢٥ ـ ٢٤١.

(٢٦) المصدر نفسه.

(٢٧) عبد الرحمن البزاز، **بحوث في القومية العربية** (القاهرة: جامعة الدول العربية، معهد الدراسات العربية العالية، ١٩٦٢)، ص ٢٦٧.

المواطنة، بشكل متسارع، بل عنيف في أغلب الأحيان. ولم يكافئ شراسة التنظير ضد الدولة ـ الأمة عند منظري القومية العربية إلا شراسة الدفاع عن هذه الدولة بالممارسة العملية من قبل حزبيي القومية العربية الذين تسلموا الحكم في أكثر من قطر عربي. ويعود جذر الصرامة الزائدة إلى درجة التقديس في دفاع أنظمة ما بعد الاستقلال عن دولها القطرية، إلى مجموعة قناعات، بعضها معلن، وبعضها مغلف بشعارات أخرى. فهناك قناعة أن القطر المعني هو «طليعة المشروع القومي الوحدوي»، وهناك، تحت السطح، قناعة النخب القومية التي تسلمت الحكم مبكراً بأن ولاء الجماعات والأفراد إلى الدول الوليدة ما زال ضامراً ولا يعادل شيوع مشاعر الوحدة العربية والتطلع إلى أشكال سياسية فوق قطرية.

لكن بموازاة صرامة الدفاع عن الدولة القطرية، لم يكن هناك أي إصرار على تكريس مفهوم المواطنة وتنميته ديمقراطياً فيما عدا محاولة فرض صيغه من الولاء السياسي القسري من دون حقوق مثقلة بالواجبات. وكانت نتيجة ذلك أن الفرد العربي انقطعت به السبل في منتصف الطريق، فلا هو أكمل مشوار أشواقه القومية السائدة إبان حقبة الاستقلال والطامحة إلى دولة عربية كبرى موحدة، ولا هو شعر بعمق الانتماء المواطني إلى الدول الصغيرة المقطعة، وبخاصة أن نخبها لم تجعل منها بديلاً جاذباً يقدم الكرامة للأفراد ويحترم حقوقهم، إن لم نقل إنسانيتهم.

ومع طغيان أنماط الحكم المستبد في الأقطار العربية المستقلة حديثاً وبداية ترسخها منذ عقدي الأربعينيات والخمسينيات من القرن الماضي، توارى من ناحية عملية مبدأ المواطنة، وبخاصة في ظل، وبتبرير، ضغط جدول الأولويات على الدول الناشئة والطرية العود.

وعلى خلفية شعارات كبرى من وزن الوحدة والحرية والاشتراكية ومواجهة المشروع الصهيوني، كرست دولة الحزب الواحد وجودها، نافية أية أهمية للمشاركة السياسية وتنويعاتها كالتعددية والديمقراطية والمواطنية. وفي معمعان هذا التنظير والشعارات الكبرى لم يكن ثمة أهمية حقيقية تولى للفرد/ المواطن لمجرد ذاته. والنظرة التي طغت في فهم «دور وواجبات» هذا الفرد، من دون الحديث عن حقوقه، هي اعتباره عنصراً في الحركة الشعبية القومية الكاسحة: إنه «الفرد القومي» المعروف بمدى انخراطه في المشروع القومي،

وتتناسب درجة الاعتراف «النظري» به ليس فقط مع مدى وعيه بالمشروع القومي، بل أيضاً مع عمق «نضاله» السياسي لتحقيق هذا المشروع، وهو تعريف ضاق على ضيقه وتحول إلى ربط الاعتراف النظري بأهلية الفرد/المواطن بمدى انخراطه الحزبي في أطر الحزب القومي الحاكم. وبكلمة أخرى، تمت مماهاة «الفرد القومي»، وبما يفترضه هذا التعريف من واجبات وحقوق، أو بالأحرى امتيازات، بـ «العضو الحزبي» الذي تجسد فيه ما يمكن تسميته مبدأ «المواطنية الحزبية». وهذه «المواطنية» الشائهة عنت من ناحية عملية انقسام المجتمع إلى حزبيين وذميين. الأولون، وعلى رغم أنهم أقلية، تمتعوا بالأهلية الكاملة بحسب التعريف الحزبي للمواطنة، والآخرون، وهم الأغلبية، كانوا ناقصي الأهلية المواطنية بالممارسة العملية وبواقع الحرمان من الامتيازات والتعرض الدائم لخطر البطش من قبل الفئة الأولى.

وقد تفاقم الشرخ الفاضح إلى درجات موغلة في الإجحاف بحق الأغلبية نفسها عندما تحول الحكم القومي المفترض إلى حكم طائفي أو عشائري ارتد إلى صيغ عصبوية ما قبل حديثة، وقاد إلى تراتبية جديدة تطورت إلى ما يمكن وصفه، من زاوية مبدأ المواطنة الذي نحن بصدده هنا، بـ «مواطنة الحزبية القبلية». وهذا النوع من المواطنة الشائهة الأخرى أعاد تقسيم المجتمع إلى أقلية جديدة حاكمة أكثر ضآلة من ناحية الحجم من الأقلية الحزبية، إذ هي تقاطع طائفة أو عشيرة الرئيس مع الطبقة المتنفذة من الحزب الحاكم، وليس الحزب كله، ضد غالبية كاسحة لكن مقموعة، هي بقية الشعب المحروم من امتيازات طبقة «الحزب ـ القبيلة».

رابعاً: «إشكالية» مواطنة الأقليات

إذا كانت مسألة «غير المسلمين» في المجتمع الإسلامي قد ظلت واحدة من المسائل الحادة التي تلح على الفكر الاجتماعي للمفكرين المسلمين في العصر الحديث، وتتحدى الأصول التقليدية، منطلقة من قاعدة المساواة، فإن مسألة «غير العرب» في المجتمع العربي كانت أكثر حدة بسبب غلبة صيغة المجتمع العربي القومي من ناحية عملية ومتجسدة على أرض الواقع بخلاف التحدي الذي واجه الفكر الإسلامي وظل تحدياً نظرياً في غالب الحالات، ما عدا السودان الراهن. وعلى رغم أن عدداً من التنظيرات العربية، القليلة في الواقع، حاولت التقليل من حدة هذه المسألة والتعامي عنها، إلا أن مصير الأقليات غير

العربية، وبخاصة ذات الثقل السكاني الكبير، لم يكن بعيداً عن المأساوية في تجربة الدولة القومية القطرية (مثلاً الأكراد في العراق، البربر في المغرب العربي، الجنوبيون في السودان، الحراطين والسود في موريتانيا).

وعموماً ليس ثمة معالجات قومية معمقة لموضوعة الأقليات تناسب حساسيتها وأهميتها في المجتمع العربي. وكما يلاحظ السيد يسين، بحق، في تحليله لـ «مضمون الفكر القومي العربي»، فإن «التعبير عن الموقف من الأقليات كان محدوداً»[٢٨]. وطبعاً فإن التعريج السريع على موقف الفكر القومي من الأقليات غير العربية في الوطن العربي يزودنا بفهم إضافي لنظرته إلى موضوعة المواطنة نظراً للارتباط الوثيق بين مدى مساواة أفراد هذه الأقليات مع أفراد الغالبية بمبدأ المواطنة والتساوي المطلق أمام الدولة والقانون.

لكن، ومرة أخرى، يراوغنا الفكر القومي بمهارة ويتملص من التصدي لهذه القضية الحساسة بعمق وتوسع. فمثلاً لا يفيدنا ميشيل عفلق بأي حل عملي للمسألة الكردية عندما يناقشها بابتسار واضح. والواقع أن تأكيده المستمر أن «الحركة الوطنية الكردية هي جزء من مشروع واسع وأصيل من الثورة العربية ضد الاستعمار والصهيونية والاستغلال الطبقي والتخلف والتجزئة» لا يتجاوز الخطاب الشعاراتي الذي يحاول إهالة الإنشاء والرطانة اللغوية على المشكلات الحادة.

وتركز المقاربات القومية على أهداف الاستعمار في إثارة موضوع الأقليات وتوظيفها لخدمة أغراضه، إذ يؤكد عفلق على دور الاستعمار في استغلال الأكراد لـ «ضرب الأمة العربية»، ويقارن بين الاستغلال الاستعماري لمسألة الأقليات و«الحل الاشتراكي» لها، حيث تفادى الحل الاشتراكي «التصادم بين القوميات المختلفة في دولة واحدة عندما طرح الموضوع على أساس الاشتراك في المصير الواحد بين مختلف القوميات في ظل الدولة الاشتراكية وانتفاء الاستغلال الطبقي والتسلط القومي في آن واحد»[٢٩].

وقد شاعت هذه التعميمات الفضفاضة، التي عوضاً من أن تحاول معالجة

---

(٢٨) السيد يسين، مشرف، **تحليل مضمون الفكر القومي العربي: دراسة استطلاعية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٠)، ص ١٤٥.

(٢٩) ميشيل عفلق، **في سبيل البعث** (بغداد: [د. ن.]، ١٩٨٦)، ج ١ **الكتابات السياسية الكاملة**، ص ٣٧.

المشكلات بين الأقليات الموجودة في المجتمعات العربية والأغلبية العربية، تلجأ إلى حشو الثغرات الموجودة وردمها بالشعارات الفقاعية التي في غالبها تقلل من المشكلة، وتنفيها وتتعامى عنها، وتنسب جذرها بتسطيح فاضح إلى المؤامرات الخارجية. ففي مقالة بعنوان «عروبة الأقباط» منشورة في أوائل الستينيات، يفترض محيي الدين محمد أن الأمور بين الأقباط والغالبية المصرية هي في غاية السلامة والاستقرار الاجتماعي، وأن لا مشكلة إلا دعوات التدخل الأجنبي لحماية الأقباط والحفاظ على «الوضع القديم» (قبل الثورة الاشتراكية)، وهو وضع «مسنود من الخارج بالأفكار العتيقة البالية التي يكتبها مخرفون... ومسنود بواسطة حملات التشهير التي تقوم بها الصهيونية العالمية في الجرائد الإنكليزية والأمريكية، أو مسنود من بعض الأقباط الجهلاء المتعصبين الذين يركبون رؤوسهم، ظناً بأن الدولة تخيط لهم الشراك...»[٣٠].

وأخطر من ذلك ثمة دعوة لياسين الحافظ غير مفهومة تماماً لاستخدام القوة لحل مشكلة الاستعصاء على الاندماج القومي، فهو يقول «الطوبويون الحالمون هم الذين يعتقدون أن التقدم الثقافي والتطور الايديولوجي الاجتماعي يحلان، وحدهما، مشكلة الاندماج القومي ومشكلة الأقليات. الواقع أنه لا بد من قدر مناسب من القوة لاستئصال الرواسب التاريخية العميقة الجذور النابعة من المركز، المعارضة لبناء دولة قومية، لدى الأقلية. بيد أن عناصر القوة تغدو أكثر فاعلية وجدوى وأقل إكراهاً بقدر ما تكون أكثر تحضراً وعقلانية وديمقراطية: تخفف حدّة معارضة الشرائح الأقلوية الأكثر محافظة وتأخراً وتقوقعاً من جهة، وتشجع القطاعات الأقلوية الأكثر طليقية وتنوراً على الانخراط في سيرورة الاندماج القومي من جهة أخرى»[٣١].

وبشكل عام لا نعثر في الأدبيات القومية الكلاسيكية أو المعاصرة على معالجة معمقة وجدية وصريحة لمسألة الأكراد أو البربر شبيهة، مثلاً، بمعالجة طارق البشري اللامعة لمسألة الأقباط في مصر[٣٢].

---

(٣٠) محيي الدين محمد، «عروبة الأقباط،» في: **قراءات في الفكر القومي**، الكتاب الثالث: **القومية العربية والإسلام والتاريخ والإنسانية**، ص ٢١٩ ـ ٢٢٤.

(٣١) الحافظ، **في المسألة القومية الديمقراطية**، ص ٢٥٠ ـ ٢٥١.

(٣٢) طارق البشري، **المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٠).

ومن ناحية التطبيق العملي، فشلت التجربة القومية الحزبية بامتياز، في التعامل مع مسألة الأقليات (غير العربية)، وخصوصاً الأكراد والتركمان وغيرهم. والمشكلة المركبة في هذا الصدد تجاوزت السياسات القامعة لأشواق الأقليات بالتمتع بحق استخدام اللغة الأقلوية، أو المعاملة على قدم المساواة مع الأغلبية، أو تشتيت تجمعاتهم لأسباب سياسية وأمنية، إلى اتهامهم دوماً بالارتباط بالخارج للتآمر على الداخل. والواقع أن مسألة الأقليات تنافس مسألة الديمقراطية في مدى الإهمال الذي تعرضت له في مقاربات الفكر القومي، وكلتا المسألتين مرتبطة عضوياً بمبدأ المواطنة، مما يؤكد مرة ثانية على ثانوية هذا الموضوع في الفكر القومي عموماً.

وللتدليل على هذا الإهمال يكفي أن نلحظ أنه على رغم مئات الكتب والدراسات القيمة التي أصدرها مركز دراسات الوحدة العربية، الذي تطور منذ أواسط السبعينيات ليصبح المدرسة الأهم لإصدارات الفكر القومي، ليس ثمة دراسة واحدة مخصصة لمعالجة هذا الموضوع الحساس والملح بشكل مباشر، بل لعله من المفارقة التي قد لا تخلو من مرارة أن يكون الإصدار الوحيد في هذا المجال هو كتاب **الوحدة الوطنية ومشكلة الأقليات في افريقيا**[٣٣]، فيما لم ينشر له نظير يتناول المشكلة ذاتها في الوطن العربي (مع استثناء واحد هو كتاب أبو سيف يوسف **الأقباط والقومية العربية** (١٩٨٧)، وهو بالطبع يعالج أقلية دينية وليس عرقية).

خامساً: النظرة القومية الراهنة إلى مبدأ المواطنة

يمكن القول بأن التيار القومي الرئيسي يتجمع في الوقت الراهن في دوائر المفكرين والمثقفين والمسيسين الذين ينشطون حول مركز دراسات الوحدة العربية والمؤتمر القومي العربي. وكتابات هذا التيار سواء في الكتب التي يصدرها المركز أو في مجلة **المستقبل العربي** الشهرية، أو في أدبيات المؤتمر القومي الدورية قطعت بشكل شبه نهائي مع فكرة «المواطنة الحزبية»، وانحازت بوضوح إلى مبدأ «المواطنة» بمعناه الغربي الحديث المؤسس على مساواة كاملة لأفراد المجتمع وتعريف علاقتهم القانونية، واجبات وحقوقاً، بالدولة القطرية/ الوطنية

(٣٣) عبد السلام ابراهيم بغدادي، **الوحدة الوطنية ومشكلة الأقليات في أفريقيا**، سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ٢٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣).

التي ينتمون إليها. والأهم من ذلك، والمؤطر له، هو تبني التيار القومي الحديث للديمقراطية واعتبارها واحداً من الأسس التي لا يمكن إنجاز نهضة قومية شاملة من دون تحقيقها في الأقطار ثم على مستوى قومي، وما يرتبط بالديمقراطية من حقوق إنسان، وإعلاء شأن الفرد وتنظيم العلاقة السياسية والقانونية بينه وبين الدولة[٣٤].

والأدبيات الصادرة عن التيار القومي في السنوات الأخيرة، وبخاصة تلك الصادرة عن مركز دراسات الوحدة العربية، حول موضوعات الديمقراطية وحقوق الإنسان والمجتمع المدني التي تقر بمبدأ المواطنة بشكل مباشر أو غير مباشر وتدافع عنها، أكثر من أن يتم تعدادها هنا ولا تقارن بندرة ما ورد في الأدبيات القومية في العقود الثمانية الأولى من القرن العشرين حول الموضوع نفسه. فمثلاً إذا تصفحنا المجلدات الموسوعية الخمسة التي أصدرها مركز دراسات الوحدة العربية بين عامي ١٩٨٩ و١٩٩٤، تحت عنوان **قراءات في الفكر القومي** والتي رصدت أهم مساهمات المفكرين القوميين في القرن العشرين ورؤاهم تجاه القضايا المختلفة، فإننا لا نعثر على أي تنظير معتبر يعالج مبدأ المواطنة. ففي هذه المجلدات المهمة والتي تحتوي على ٣٦٢ بحثاً ومقالة نشرها مفكرو ومنظرو القومية العربية على امتداد القرن العشرين واعتبرها مركز دراسات الوحدة العربية أهم التنظيرات القومية في المجالات المتعددة، لا نجد سوى مساهمتين اثنتين فقط تتعلقان بالمسألة المواطنية، ولو بشكل غير مباشر (في المجلد الثالث واحدة تتحدث عن القومية والديمقراطية، والثانية تناقش موقع الأقباط في مصر إزاء الأغلبية).

ولعل أهم تقدم سجله الفكر القومي الراهن في ما خص موضوعة الديمقراطية هو جعلها شرطاً لنجاح الوحدة العربية المأمولة، بل ربط فشل الوحدات المختلفة بغياب الديمقراطية. فعلى سبيل المثال، وفي معالجته لأسباب

---

(٣٤) من الإطلالات المفيدة على المقاربات القومية الحديثة، السياسية والفكرية، إزاء موضوعة الديمقراطية ما يرد بشكل دوري في تقارير المؤتمر القومي العربي السنوي. انظر مثلاً: **حال الأمة العربية: المؤتمر القومي العربي التاسع: الوثائق ـ القرارات ـ البيانات (آذار/مارس ١٩٩٩)** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٩). انظر أيضاً بعض القراءات القومية حول الديمقراطية في: علي خليفة الكواري [وآخرون]، **المسألة الديمقراطية في الوطن العربي**، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ١٩ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠).

ومقاربات تحليل فشل الوحدة المصرية ـ السورية، وغلبة النموذج «البروسي الوحدوي»، القائم على ترسيخ الوحدة ولو بالعنف وإلغاء مظاهر التنوع، يستخلص عبد الإله بلقزيز أن «انفصال الديمقراطية عن الوحدة كان. . . سبباً من أسباب انتكاسة المشروع القومي الوحدوي، بل كان سبباً من أسباب تدهور الفكرة القومية العربية وفكرة الوحدة بالذات»[٣٥]. ويقتبس عن محمود عبد الفضيل قوله إن «توافر الضمانات الديمقراطية في أي تجربة وحدوية يشكل الضمان العلمي الحقيقي لعدم انتكاس التجارب الوحدوية في المستقبل»[٣٦].

ومع هذا ينبغي الإشارة إلى أن ثمة استمراراً مقلقاً لعدم الاهتمام بالديمقراطية ومركزيتها في المشروع القومي عند بعض الكتّاب المعاصرين. فهذا عبد الشفيع عيسى، وفي دراسة حديثة يحلل فيها عوامل الأزمة التي تعيشها القومية العربية، يرصد عاملين وقفا خلف هذه الأزمة، واحد موضوعي، وآخر ذاتي، ولا تضمن الديمقراطية في أي منهما، كما لم يشترطها عبد الشفيع عيسى لتجديد المشروع أو حل أزمته[٣٧].

غير أن الأكثر مدعاة للقلق هو استمرار أصوات قومية في تقديم رؤى متطرفة وغريبة في الاجتماع السياسي بشكل عام، وتمس مفهوم المواطنة مباشرة، كما تمس الأصول العامة للتصور الديمقراطي الذي تتوافق عليه غالبية القوميين الجدد.

خاتمة

لا تزعم هذه الدراسة أنها أحاطت بكل الأدبيات القومية بهدف استنطاقها واختبار معالجتها لمبدأ المواطنة كي تصل إلى الملاحظات الواردة أعلاه. لكن ينبغي القول إن الغياب الملحوظ لهذا المبدأ في المقاربات القومية لا يحتاج إلى مسح شامل كي يؤكده، وبخاصة أن هذا المبدأ، وكما تمت الإشارة سابقاً، إنما هو واحد من تمظهرات التصور الديمقراطي الذي بدوره كان الغائب الأكبر والأهم في الفكر القومي. لكن، وعلى رغم ذلك، فإنه من حقنا أن نتفاءل

---

(٣٥) عبد الإله بلقزيز، **القومية والعلمانية: الايديولوجيا والتاريخ** (الرباط: دار الكلام، ١٩٨٩).

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٥٤.

(٣٧) محمد عبد الشفيع عيسى، **القومية العربية (الإطار النظري ـ المسار التاريخي ـ الأزمة والتجديد)** (القاهرة: معهد البحوث والدراسات العربية، ١٩٩٧)، ص ٨٨.

حين نرى أن التيار القومي الراهن بات ينظر نظرة جدية إلى الديمقراطية وحقوق الإنسان وفكرة المواطنة كمكوّن من مكونات المجتمع العربي الحديث والمنشود. ولتدعيم هذا التفاؤل يحسن الاختتام بهذا الاقتباس من البيان الختامي للمؤتمر القومي العربي التاسع: «بيان إلى الأمة»، ومن الجزء الذي تناول موضوعة الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي.

يقول البيان: «. . . يسجل المؤتمر ـ باستنكار شديد ـ ما تتعرض له الحريات المدنية والسياسية من عدوان سافر من قبل النظم العربية، وما يصيب الاستقرار الاجتماعي والسياسي من أضرار فادحة بسبب سياسات القمع، وهضم الحقوق، وتزوير الإرادة الشعبية في الاقتراع، وإعدام الحياة السياسية والديمقراطية، ومصادرة الحق في التعبير، والتنظيم، والتمثيل، وافتعال مؤسسات صورية واجهة مزيفة لتجميل صورة النظام السياسي المفتقر إلى الشرعية الدستورية. . . ». . . «كما يسجل المؤتمر بتقدير حالة الوعي الديمقراطي التي تشهدها حركة النضال الواسع من أجل الدفاع عن حقوق الإنسان والحريات الديمقراطية في الوطن العربي، معتبراً إياها مدخلاً تاريخياً متقدماً لتصحيح علاقات وأوضاع السلطة في البلدان العربية، وجهداً وطنياً رائداً على طريق إعادة بناء الشرعية السياسية، وتأسيس عمل سياسي عصري، وتمكين الحياة السياسية من مؤسسات تضع حداً للحكم الفردي، والفئوي، والعصبوي، وتضع حداً للنزيف الذي يتعرض له الاستقرار الاجتماعي والسياسي في الوطن العربي. . . »[٣٨].

(٣٨) **حال الأمة العربية: المؤتمر القومي العربي التاسع: الوثائق ـ القرارات ـ البيانات** (آذار/ مارس ١٩٩٩)، ص ٥٢٨ ـ ٥٢٩.

تعقيب

محمد هلال الخليفي(*)

في دراسته الموسومة «مبدأ المواطنة في الفكر القومي العربي: من «الفرد القومي» إلى «الفرد المواطن»» يحاول خالد الحروب أن يتناول بالدراسة والتحليل «مقاربات الفكر القومي العربي في القرن العشرين تجاه مبدأ المواطنة في إطار تناول هذا الفكر ونظرته لموضوعة الديمقراطية بشكل عام، وذلك من خلال عرضه لأربعة تيارات عريضة [هكذا يصنفها] هي: فكر المؤسسين الأوائل، والفكر القومي الثوري الاشتراكي، والفكر القومي العلمي، والفكر القومي الراهن.

وحيث إنه لا يمكن ـ كما يعتذر الكاتب ـ «حصر كل الأدبيات القومية في القرن العشرين ورصد ما قد يكون كتب عن موضوعة المواطنة تحديداً.. فإن مطالعة النصوص الشهيرة والكتابات المرجعية لكبار القوميين تكفي للتدليل على التوجه العام تجاه هذه القضية..».

وبعد أن يحدد هدف الدراسة، ويوضح مستدركاً ما يمكن أن يوجه للدراسة من نقد، يبدأ بإصدار الحكم العام التالي: «بالإجمال، لم يحظ مبدأ المواطنة بمعناه الحديث القانوني والديمقراطي بتأصيل عميق في الفكر القومي العربي التقليدي في القرن العشرين»، وهذه «نتيجة طبيعية لعدم إيلائه موضوعة الديمقراطية اهتماماً جوهرياً وانشغال الأجندة القومية بجداول اهتمامات، كان الاعتقاد بأنها أكثر إلحاحاً». ثم يقدم عدداً من الأمثلة نماذج لأفكار بعض المفكرين القوميين يدلل بها على هذا الحكم؛ يتبعه ببيان أسباب غياب مبدأ المواطنة في تنظيرات القوميين. وفي هذا الجانب يقرر «إن ضمور مبدأ المواطنة

(*) باحث عربي من قطر.

في الفكر القومي العربي على مدار القرن العشرين وحتى عقد الثمانينيات منه، لم يكن سوى أحد تمظهرات ضمور المكون الديمقراطي في تكوين هذا الفكر، وهذا الضمور هو نتيجة طبيعية لعوامل عدة أهمها:

١ ـ غلبة تنظيرات دور الدم واللغة والتاريخ (العناصر الألمانية) في تشكيل الوعي القومي على حساب تنظيرات الحقوق والواجبات (العناصر الفرنسية) في تشكيل أي مجتمع قومي حديث.

٢ ـ ضغط أولويات التخلص من الاستعمار والتبعية للخارج، وبناء دولة ما بعد الاستقلال، بالتوازي مع مواجهة التحدي الصهيوني.

٣ ـ الموقف المتشكك الذي اتخذه الفكر القومي الكلاسيكي من قيام ديمقراطية عربية في الدول التي سماها دول «التجزئة القطرية».

تلك هي خلاصة وجهة نظر خالد الحروب. ونحن نعتذر مقدماً عن عدم مقدرتنا على التعليق على كل جزئية وردت في الدراسة، فهذا يتجاوز المساحة المتاحة للتعقيب، وتعوزنا في الآن ذاته الكثير من المصادر حول الموضوع. لهذا سوف ينحصر تعقيبنا على نقطة جوهرية هي: نقض التعميم الذي قامت عليه الدراسة، لعل ذلك يشجع على إعادة قراءة الفكر القومي وموقفه من مبدأ المواطنة.

أولاً: التعميم

«تكون الكلمة رمزاً كاملاً حين يكون الشيء المرموز إليه بها محدداً معلوماً، ذا مكان وزمان محددين، وتكون رمزاً ناقصاً حين لا يكون المرموز إليه بها معلوماً على هذا النحو، فكلمة «هذا» رمز كامل، لأن استخدامها على الوجه الصحيح لا يتم إلا إذا عرف المخاطب إلى أي شيء يشير المتكلم حين يقول «هذا»؛ وكلمة «إنسان» رمز ناقص، لأن المخاطب، لا يعرف بها وحدها إلى أي رمز فرد من أفراد الناس يشير المتكلم[1]. لماذا كلمة إنسان وما شابهها من الكلمات مثل: عربي، قومي، ثوري، اشتراكي، ديمقراطي، رموز ناقصة؟ لأنها من الأسماء الكلية، و«الإسم الكلي. . هو في الحقيقة جملة بأسرها

(١) زكي نجيب محمود، **المنطق الوضعي**، ٢ ج، ط ٥ (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٧٣)، ص ٢٠.

ضغطت في كلمة واحدة، ولو حللنا مكنوناتها وأخرجناه لكان لنا بذلك عبارة وصفية مجهولة الموصوف..»[٢] فإن ثمة «فرقاً بين أسماء الأعلام (أو الاسماء الجزئية) وبين الاسماء الكلية، فبينما اسم العلم مستحيل منطقياً ما لم يكن ذا مسمى فعلي، إذ بغير وجود هذا المسمى الفعلي لا يجوز إطلاق ذلك الاسم، فإن الاسم الكلي لا يضمن وحده وجود الشيء الذي يصدق عليه»[٣].

هذا من جانب، ومن جانب آخر نجد أن القول «... الذي يعبر عن حالة فرد جزئي هو وحده القضية بمعنى الكلمة الدقيق، لأنه هو وحده الذي يمكن وصفه مباشرة بالصدق والكذب.. وليس الأمر كذلك في القول الذي يعمم الحكم على أفراد كثيرة في وقت واحد.. فالتصديق أو التكذيب هاهنا لا يكون إلا بتحليل القول العام إلى قضايا فردية في الموضوع، إذ يستحيل عليّ أن أعلم إن «كان كل الفكر القومي العربي غير ديموقراطي أم لم يكن، إلا بالنظر إليه واحداً، واحداً».. لأن الواقع الخارجي مؤلف من أفراد وما دام الأمر كذلك في القول العام، فليس هو قضية بالمعنى الصحيح..»، أي أنه قول لا يحتمل الصدق والكذب[٤].

ولو تأملنا تحليل الحروب لوجدنا أن أول مصادر الخلل في دراسته هو استعماله كلمات كلية مثل: «الفكر القومي العربي» في حكمه العام، بدلاً عن مفردات جزئية «وأسماء الأعلام» عبد الله الريماوي ـ ساطع الحصري ـ عصمت سيف الدولة ـ عبد الله عبد الدائم... الخ. فالتعميم الذي أصدره خالد الحروب والذي يقول فيه: «بالإجمال، لم يحظَ مبدأ المواطنة بمعناه الحديث القانوني والديمقراطي بتأصيل عميق في الفكر القومي العربي التقليدي في القرن العشرين» أو التعميم: «وكسائر المفاهيم المتعلقة بالديمقراطية، أو المؤسسة لها، كمركزية الفرد مثلاً في مقابل مركزية الجماعة، ظل هذا المبدأ مهجوراً في النظرية القومية العربية» أو التعميم: «.. وكان تجاهل الفكر القومي لمبدأ المواطنة نتيجة طبيعية لعدم إيلائه موضوعة الديمقراطية اهتماماً جوهرياً» أو التعميم: «في أدبيات هذا الفكر العالية النبرة ليس ثمة اهتمام جدي أو مركب بموضوعة المواطنة..»؛ في هذه التعميمات نجده يستخدم كلمات كلية مثل:

---

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٤.

(٣) المصدر نفسه، ص ٧٨ وما بعدها و١٠٩ وما بعدها.

(٤) المصدر نفسه، ص ٨٠.

«الفكر القومي العربي» و«النظرية القومية العربية» و«الفكر القومي» و«هذا الفكر» (لاحظ استخدام اسم الإشارة (هذا))، عوضاً من مفردات جزئية. والكلمة أو الاسم الكلي كما أسلفنا القول ليس اسماً مثل أسماء الأعلام: «عبد الله» و«ساطع» و«سيف الدولة». . الخ، بل هو «دالة قضية» و«رمز ناقص». وخطورتها تبرز على نحو مضاعف عندما نستخدمها في تعميم حكم على أفراد كثر، كما في التعميمات التي أصدرها خالد الحروب.

إن أ. الحروب يخبر القارئ ـ من خلال التعميمات التي أطلقها ـ ما خلاصته: الفكر القومي العربي غير مهتم بالديمقراطية، وصدق هذه العبارة العامة يعتمد على صدق عدد من القضايا البسيطة التي يكون موضوع كل منها فرداً جزئياً؛ أي على صدق العبارات: (عبد الله الريماوي غير مهتم بالديمقراطية). . (عصمت سيف الدولة غير مهتم بالديمقراطية) إلى آخر ما هنالك من مفردات جزئية.

نحن ندرك أن اللغة، سواء في صورتها المكتوبة أو المنطوقة، هي أهم الوسائل والأدوات التي نستخدمها في التعبير عن أفكارنا ومشاعرنا، وفي التخاطب والاتصال بالآخرين، إلا أنها للأسف الشديد وسيلة قاصرة، لا تنقل «الواقع» بدقة. فلو تصورنا الواقع الذي تنقله اللغة وتعبر عنه خطاً متصلاً، في أحد طرفيه أشياء العالم المادية، وفي الطرف الآخر انفعالاتنا ومشاعرنا وعواطفنا؛ فسوف نجد أن اللغة ـ في نقلها أو تصويرها هذا الواقع ـ تميل إلى أن تكون أكثر دقة، هكذا أظن، عندما تصور مفردات العالم المادية، وتنقصها الدقة كلما اتجهنا نحو الطرف الآخر لتعبر من مشاعرنا وانفعالاتنا، مروراً بمفردات العالم الاجتماعي والسياسي والايديولوجي. . . الخ؛ لهذا تجدنا في التعبير عن عالمنا الاجتماعي، لا نكتفي باستخدام التعاريف، وتحديد المفاهيم، بل نحرص على أن ننبه القارئ أو السامع إلى أننا سوف نستخدم (س) من المفاهيم على نحو معين، و(ص) من المفاهيم على نحو آخر، وهكذا إلى غير ذلك من الطرق التي نسهل بها اتصالنا بالآخرين، ونجعل خطابنا أقرب إلى الوضوح وبالتالي إلى الفهم، (لا أزعم أن مصدر اختلافنا هو بسبب اللغة فقط) أما عندما نصل إلى الطرف الآخر من المتصل، أي إذا حاولنا التعبير عن أو وصف مشاعرنا، فإننا نلجأ إلى التشبيه بأشكاله المختلفة، إلى أن نصل إلى المرحلة التي نقول فيها تعبيراً عن عجزنا: تعجز اللغة أن تعبر. . أو نعجز عن التعبير. ونحن من جانب آخر لا نستطيع أن نستغني عن استخدام «الكلمات

الكلية»، لأن كل كلمة من كلمات اللغة ـ هكذا جادل أفلاطون ـ تدل على تصور، والتصور ليس شيئاً جزئياً وإنما هو فئة عامة أو كلية، وبالتالي كل معرفتنا تصورية.

لهذا وجب الحيطة والحذر في استخدام اللغة، خصوصاً في القضايا التي هي محل خلاف، والتي يدور حولها حوار بقصد تقريب وجهات النظر، وخلق أرضية للعمل المشترك؛ لكي لا تكون عدم الدقة في التعبير مصدراً لسوء الفهم وسوء الظن.

ثانياً: اللاتاريخية

إن الفكر، خصوصاً الفكر السياسي ـ الاجتماعي، لا يمكن قراءته، لفهمه ونقده، بمعزل عن الظروف المحيطة به، بعيداً عن المكان والزمان بكل أبعادهما الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والايديولوجية. الفكر تعبير عن الواقع.. استجابة له، وهو لا يعكسه كما تعكس المرآة ما يعرض أمامها، بل يعكسه بقدر ما تتداخل الذات في الموضوع، وبقدر ما يتداخل الموضوع في الذات.

وعلى هذا الأساس لا يمكن أن نتعامل مع الفكر القومي باعتباره فكراً واحداً بسيطاً، وإنما باعتباره فكراً متعدداً بعدد المفكرين الذين ساهموا في إنتاجه، وباختلاف الظروف التي عاشها كل واحد منهم، ذلك أن كل مفكر، بالإضافة إلى «خصائصه الذاتية» المختلفة عن غيره من المفكرين، هو ابن عصره وما يتفاعل فيه من أحداث سياسية واقتصادية واجتماعية، وما يزخر به من أفكار ونظريات وعقائد، وما يحيط به من ظروف على المستوى المحلي والقومي والدولي. والمفكرون ـ من جانب آخر ـ على الرغم من احتكاكهم وتفاعلهم مع الظروف نفسها تقريباً، يختلفون في طريقة استجابتهم لتلك الظروف. فقد تتشابه المثيرات، لكن تختلف الاستجابة.

وانطلاقاً من هذا الفهم فإن أية معالجة لإسهامات المفكرين القوميين في هذا الجانب أو ذاك من جوانب الحياة العربية العامة، لا بد من أن تضع في اعتبارها هذين البعدين: الذاتي والموضوعي؛ وهذا ما لم تفعله دراسة أ. الحروب.

ثالثاً: عـدم الدقـة

سوف ننطلق من التعريف الذي قبله أ. خالد الحروب والذي أورده د. علي الكواري في دراسته[٥] الذي يؤكد ضرورة توافر شرطين لضمان مبدأ المواطنة وتطبيقه هما: **الأول** زوال حكم الفرد أو القلة من الناس، وتحرير الدولة من التبعية للحكام، وذلك باعتبار الشعب مصدراً للسلطات وفق شرعية دستور ديمقراطي، ومن خلال ضمانات مبادئه وآلياته الديمقراطية على أرض الواقع. **والثاني** اعتبار جميع السكان الذين يتمتعون بجنسية الدولة أو الذين لا يحوزون على جنسية دولة أخرى (البدون) المقيمين على أرض الدولة وليس لهم في الحقيقة وطن غيرها، مواطنين متساوين في الحقوق والواجبات يتمتع كل فرد منهم بحقوق والتزامات مدنية وقانونية متساوية كما تتوفر لهم ضمانات وإمكانيات ممارسة كل مواطن لحق المشاركة السياسية الفعالة وتولي المناصب العامة.

فهل «الفكر القومي الثوري الاشتراكي» لا يعير أي «اهتمام جدي أو مركب بموضوعة المواطنة» ولا يولي «مفهوم المواطن الأهمية اللازمة»؟ وهل حقاً أن «عناصر المشروع الديمقراطي» غائبة عن هذا «الفكر»؟

سوف نكتفي بعرض نموذجين ـ على سبيل المثال ـ ينتميان إلى ما أسماه أ. الحروب «الفكر القومي الثوري الاشتراكي». وسوف يتضح لنا من خلال هذا العرض أن الكاتب لم يتحر الدقة بشكل كاف في قراءته هذا الفكر... وليعذرنا القارئ على طول الاقتباسات، فقد تعمدنا أن تكون كذلك، وأن يقرأها القارئ مباشرة بدون تعليق منا إلا في أضيق الحدود.

النموذج الأول: الديمقراطية في فكر عبد الله الريماوي

يقول الريماوي:

... «والحقيقة الإنسانية الحية هي:

إن أنا (الفرد) الإنسان بمعزل عن (نحن):

---

(٥) انظر ورقة علي خليفة الكواري، «مفهوم المواطنة في الدولة الديمقراطية،» في الفصل الأول من هذا الكتاب.

تجريد يسلب (أنا) وجودها الإنساني، ومحتوى هذا الوجود الإنساني الحضاري.

و(أنا) الفرد الإنسان بمعزل عن (نحن):

حتى حيث أصر في الفكر والمسلك، في المستوى النظري أو في المستوى العملي، على (الأنانية) والفردية، لا (أكون) ـ رغم إصراري هذا ـ بمعزل عن (نحن) وإنما أكون في (نحن) ولكن ضمن مفاهيم ودوافع مريضة خاطئة في تحديد من (أنا) ومن (نحن).

و(نحن) المجتمع الإنساني بمعزل عن (أنا ـ أنت ـ وهو):

تجريد يسلب (نحن) وجودها الإنساني، ومحتوى هذا الوجود الإنساني الحضاري.

و(نحن) المجتمع الإنساني بمعزل عن (أنا ـ أنت ـ وهو):

حتى حيث تتجسد (نحن) في مجتمع أو دولة أو مؤسسة تظن نفسها وتضع نفسها في الفكر والعمل، فوق (أنا ـ وأنت ـ وهو) إنما هي تكون بـ (أنا ـ وأنت ـ وهو) ولكن ضمن مفاهيم ودوافع مريضة خاطئة في تحديد من (أنا) ومن (نحن)...»(٦).

أين هذا من قول أ. الحروب من أن «الفكر القومي الثوري الاشتراكي» يعطي «أولوية السلطة أو الدولة على الفرد أو المواطن». إن الريماوي إذ يؤكد على أن «الفرد» «الإنسان كائن اجتماعي بطبعه، لا يتحقق وجوده إلا في المجتمع، (ومن ينكر ذلك!) نجده في الآن ذاته يؤكد أن «المجتمع» «الدولة» لا يمكن أن تقوم من دون الفرد، حتى وهي تضع نفسها فوق الفرد. «إن المجتمع الإنساني ـ هكذا يقول الريماوي ـ معزولاً عن المواطنين فيه بعلاقاتهم وفعالياتهم في وطنهم تجريد مثالي ليس له وجود واقعي حي.. إن المجتمع ـ هكذا يقول الريماوي أيضاً ـ «هو كل إنسان فرد يعيش على تربة الوطن وترتبط حياته بحياة غيره من المواطنين وجوداً وتراثاً ومحتوى ومصيراً».

وعندما يتحدث الريماوي عن المحاور التي تدور عليها صراعات الإنسان

---

(٦) عبد الله الريماوي، **القومية: بحث نظري**، ط ٢ (ليبيا: دار مكتبة الفكر، ١٩٧٤)، مقدمة الطبعة الأولى (١٩٦١)، ص ٢٧ ـ ٢٨.

المعاصر، فإنه يعتبر محور الحرية والديمقراطية واحداً من محاور هذا الصراع، بالإضافة إلى المحورين الآخرين: محور القومية أو اللاقومية ومحور الاشتراكية أو اللااشتراكية. ويحذرنا الريماوي من أن نستنتج خطأً أية أولوية لأحد المحاور على الآخر أو أي انفصال بينها؛ حيث يقول: «ليست محاور الصراع المشار إليها وإن عددناها واعتبرنا كلاً منها محوراً. .، قائمة بذاتها، محاور ومشاكل منقطعة الصلة أحدها بالآخر. . فالحياة الإنسانية وحقيقة الإنسان في مجتمعه وتاريخه وحضارته، توحد بين هذه المحاور والمشاكل، وبين المواقف تجاه كلاً منها. . [و] ليس للترتيب الذي أخذنا به في تعداد المحاور. . دلالة خاصة تتصرف بأي حال لرأي لنا أو موقف يزعم أن القومية أهم من الاشتراكية أو الديمقراطية»(٧).

يقول أ. الحروب: «. . فإنه ـ أي عبد الله الريماوي ـ عند الحديث عن دعامات الديمقراطية العربية اكتفى بسبع صفحات مبتسرة لا تتناسب مع بقية معالجاته لبقية مكونات دولة الوحدة كالعروبة والاشتراكية. وفي هذه الصفحات القليلة. . لا يقدم الريماوي أي تصور ولو عام، فضلاً عن أن يكون دقيقاً، عن وضع الفرد في دولة الوحدة المنشودة. .».

لنتأمل ما يقوله الريماوي: «إن الإنسان ككائن واع ذي إرادة يعيش في مجتمع، إنما هو كائن سياسي يعيش في كيان سياسي هو الدولة؛ وأن الدولة هي بعد أولي من أبعاد المجتمع من حيث كونه مجتمعاً.

وان الإنسان، ككائن سياسي يعيش في كيان سياسي، أي دولة، يواجه مسألة السلطة في الدولة على جميع أبعادها ـ من طبيعتها إلى مداها إلى هدفها، ومن طبيعة مؤسسات ممارستها إلى تكوين هذه المؤسسات إلى وسائلها وأساليبها إلى مراقبتها ومحاسبتها ـ فتنشأ عن ذلك مسائل المساواة والحرية كمضمون أساسي لمشكلة الديمقراطية.

إن الدولة والسلطة والمساواة والحرية والديمقراطية هي، إذن، مسائل إنسانية ـ حياتية ـ اجتماعية في جميع أبعادها؛ فهي لا تقع، بأية حال، خارج نطاق حياة الإنسان في مجتمعه، أو فوق متناول عقله ومصلحته وإرادته

(٧) المصدر نفسه، ص ٤٦ ـ ٤٧.

وتقييمه، بل تقع في ذلك النطاق وهذا المتناول»[٨].

«إن الدولة ـ ككيان سياسي للمجتمع الإنساني يدور حول السلطة على جميع أبعادها في هذا المجتمع ـ هي بُعد أولي من أبعاد المجتمع من حيث كونه مجتمعاً يتكون من ذوات فردية وجودها اجتماعي. فالدولة وسلطتها قائمة باقية بوجود الإنسان وبقائه كائناً اجتماعياً، واعياً ذا إرادة: مهما تغيرت المجتمعات الإنسانية في هيئتها أو محتواها، ومهما أصاب السلطة فيها، تبعاً لذلك، من تغيرات في هدفها ومداها ومؤسساتها وأجهزتها وأساليبها ووسائلها... إن قيام الديمقراطية هدف ممكن، بل حتمي، مع وجود الدولة، بل بها وفيها..»[٩].

إن الريماوي لم ينزلق في مرافعة دفاع عن الدولة ضد الفرد ـ كما لم يفهم أ. الحروب ـ بل يقرر حقيقة علمية وهي أن «الدولة» مفهومة على أنها «شعب وإقليم وسلطة» باقية قائمة، ولن تندثر كما ترى الماركسية. فهل ينكر أ. الحروب أن الدولة بعد أولي من أبعاد المجتمع؟! وهل يقبل أن الدولة سوف تضمحل وتنتهي؟!

وعندما يتحدث الريماوي عن دعامات الديمقراطية العربية، فإنه يؤكد أن النظام السياسي للدولة «يعبر عن المساواة في القيمة الإنسانية بين جميع المواطنين في الدولة من حيث كونهم كائنات سياسية يمارسون السلطة وتمارس السلطة عليهم في هذه الدولة، على أن يكون تعبيراً يؤكد هذه المساواة: مساواة شاملة مطلقة بين جميع المواطنين.

ويعبر عن الحرية لجميع المواطنين في الدولة من حيث كونهم كائنات واعية ذات إرادة، على أن يكون تعبيراً يؤكد هذه الحرية: حرية تفكير واعتقاد شاملة وحرية تعبير وعمل مقيدة بتلك المساواة فقط؛ فتتحقق به تلك المساواة في الحرية لجميع المواطنين تجاه سلطة الدولة ـ على جميع أبعاد السلطة ـ تحققاً نظرياً وفعلياً يبدو، بصورة أساسية، فيما يلي:

(أ) يبدو نظرياً في دستور الدولة وقوانينها ونظمها.

(ب) ويبدو واقعياً، في ممارسة الشعب لشؤون السلطة في الدولة ممارسة

---

(٨) عبد الله محمد الريماوي، **البيان القومي الثوري**، ٢ ج، ط ٢ (د.م.: د.ن. ١٩٧٤)، ج ٢: **القضية العربية المعاصرة**، ص ٢٤٨.

(٩) المصدر نفسه، ص ٢٤٩ ـ ٢٥١.

فعلية تشمل، بصورة خاصة، ما يلي:

(١) تحديد هدف السلطة، (٢) رسم حدود السلطة ومجالاتها، في حياة الفرد والمجتمع، رسماً نابعاً من ذلك الهدف وتقرراً بمنطقه؛ (٣) تكوين المؤسسات والأجهزة ـ الشعبية والرسمية ـ التي يمارس الشعب السلطة بواسطتها، وتحديد صلاحياتها، ومراقبتها ومحاسبتها ومعاقبتها، وتطويرها وتغييرها، كل ذلك على أساس حق المواطن في ملء مراكز المسؤولية في تلك المؤسسات والأجهزة، وحقه في انتخابها كذلك[١٠].

أين هي أولوية السلطة أو الدولة على الفرد أو المواطن؟! وهل هذا يعبر عن غياب كامل لأي مقاربة في اتجاه تعريف علاقة الفرد العربي القانونية بالدولة القومية المقترحة، كما أكد أ. الحروب؟! ثم إن العبرة ليس بعدد الكلمات بل بدلالتها.

والريماوي عند معالجته لحقوق المواطن لا يقصرها على الحقوق السياسية، بل يزيد عليها حقوقاً أخرى ـ غابت عن أ. الحروب ـ أكدت عليها ورقة د. الكواري؛ فهو ـ أي الريماوي ـ يعتبر أن «حرمان المواطن من العمل أو من حقه في الحصول على حصة من الثروة أو الإنتاج تتناسب مع عمله المنتج، عدوان على أول حقوقه كإنسان، وظلم يتحدى أبسط معاني العدل، وسلب لأول مقومات الحرية». ويؤكد «.. حق كل مواطن في العمل والعلم والرعاية الصحية والتأمين ضد الشيخوخة والمرض».

وبعد، إن الريماوي في تحليله لـ «منطق التاريخ ومبادئه وسننه» يفرد فصلاً كاملاً لمبدأ الديمقراطية وسنة الكفاح الديمقراطي، لا تقل عن معالجته للمبادى الثلاثة الأخرى «مبدأ القومية ومبدأ الاشتراكية ومبدأ العقلية».

وهو يرى أن «قضية الديمقراطية، بقطع النظر عن الكلمة ذاتها، قضية قديمة قدم الإنسان نفسه، قائمة بالوجود الإنساني ذاته؛ فلكل مجتمع إنساني ـ مهما كان بدائياً ـ موقف من الديمقراطية، يتجسم في الكيان السياسي لهذا المجتمع: بأهدافه وفعالياته ووسائله وأجهزته وبما يقوم عليه هذا الكيان أو يعبر عنه من موقف نظري وعملي تجاه مسائل (السلطة، والحرية، والمساواة) في المجتمع»[١١]، فـ «الديمقراطية» عند الريماوي محايثة للإنسان في المجتمع أين

---

(١٠) المصدر نفسه، ص ٢٥٤.

(١١) المصدر نفسه، ج ١: **النظرية الثورية المعاصرة**، ص ٢٤١.

ومتى وجد. فحيثما يوجد (مجتمع) توجد (سلطة) وبالتالي تثور مسألة: كيف تمارس السلطة؟[١٢] والريماوي في عرضه مسيرة الإنسان في مجتمعه نحو الديمقراطية لا يرفض أياً من الإنجازات التي حققتها «البشرية» عبر مسيرتها الطويلة، بل يؤكد أنها انتصارات كبرى على طريق حل مشكلة الديمقراطية. من ذلك: تأكيد «قيم المساواة والحرية كقيم إنسانية مثالية شاملة» وأن «يصنع فكرة القانون كصيغة للعلاقة بين السلطة والناس والدولة، ثم أن يقيم مبدأ سيادة القانون كأساس لممارسة هذه السلطة وكقيد عليها. . . وأن يفرض على أكثر الدول تنكراً للمساواة الواقعية وإنكاراً للحرية الفعلية، واستهتاراً بالقانون وسيادته [أن تصوغ في دساتيرها ومعاهداتها الدولية] أهم مبادئ الديمقراطية: مبدأ «المواطنون أمام القانون سواء» ومبدأ «الحرية الشخصية مصانة مكفولة بالقانون، والحريات العامة مكفولة في حدود القانون»، ومبدأ «الشعب صاحب السيادة ومصدر السلطات» ومبدأ «يمارس الشعب سيادته وسلطاته بواسطة مؤسسات تمثله تمثيلاً ديمقراطياً قائماً على أساس الحريات العامة، وتعدد الأحزاب وتنافسها، وحكم الأغلبية برأي الأكثرية؛ وعلى أساس فصل السلطات، بصورة أو أخرى، ومسؤولية السلطة التنفيذية أمام السلطة التشريعية». ومبدأ «لكل أمة الحق في تقرير مصيرها، والسيادة القومية في نطاق وطنها»[١٣].

النموذج الثاني: الديمقراطية في فكر عصمت سيف الدولة

لقد احتلت قضية الديمقراطية مركزاً محورياً في بناء سيف الدولة الفكري. فقد تناولها بالتحليل والدراسة في معظم مؤلفاته ابتداءً من مؤلفه الأول **أسس الاشتراكية العربية**[١٤]، ثم في مؤلفه **الطريق إلى الديمقراطية**[١٥]، وفي مؤلفه **نظرية الثورة العربية**[١٦] ـ ثم في مؤلفاته اللاحقة مثل **النظام النيابي ومشكلة الديمقراطية** و**الاستبداد الديمقراطي**، وفي كتابيه عن الديمقراطية في

(١٢) المصدر نفسه، ص ٢٤٧ ـ ٢٥٢.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٢٩٣ ـ ٢٩٥.

(١٤) عصمت سيف الدولة، **أسس الاشتراكية العربية** (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٥).

(١٥) عصمت سيف الدولة، **الطريق إلى الديمقراطية أو سيادة القانون في الوطن العربي** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٠).

(١٦) عصمت سيف الدولة، **نظرية الثورة العربية** (القاهرة: دار الفكر، ١٩٧١).

مصر: **هل كان عبد الناصر ديكتاتوراً والأحزاب ومشكلة الديمقراطية في مصر**.

والجدير بالانتباه أنه في كتابه الأول ذي الفصول السبعة لم يختر لفظ «الاشتراكية» عنواناً للفصل الذي يتحدث عن الاشتراكية (الفصل الرابع)، بل اختار عنواناً ذا مغزى عميق هو، الحرية أخيراً، (فسيف الدولة) لا ينظر إلى الاشتراكية من جانبها الاقتصادي المحض، وإنما من حيث غايتها «ففي كل، وأي، نشاط ـ فكري أو مادي ـ يقوم به الإنسان يريد أن تتحقق من ورائه غاية. وتمثل تلك الغاية ـ دائماً وأياً كان موضوعها ـ قهراً للظروف وحرية للإنسان. فالحرية غاية النشاط الإنساني من وراء موضوعات غاياته المختلفة المتباينة من فرد إلى فرد»[١٧].

وهو في عرضه لـ **أسس الاشتراكية العربية** يؤكد أن «أزمة الاشتراكية حادة لأنها تتصل بحرية الإنسان»، ويتحدث عن «تلك الظاهرة المفزعة التي صاحبت قيام النظام الاشتراكي في كثير من البلدان، ونعني بها إلغاء الحرية الفردية، وفرض الاستبداد، بحجة تحقيق الاشتراكية»[١٨].

ينطلق تحليل سيف الدولة لقضية الديمقراطية من خلال تحليله لـ «جدل الإنسان»[١٩]، إذ هو الأساس الذي يقوم عليه فكر سيف الدولة كله. فما الديمقراطية؟ يجيب سيف الدولة: «.. والديمقراطية هي نظام الجدل الاجتماعي. هي أسلوب الشعب في (١) إدراك مشكلاته (٢) حل تلك المشكلات (٣) تنفيذ الحل بالعمل»[٢٠].

وتفصيل ذلك: «يقوم أي نظام ديمقراطي على أسس ثلاثة يحددها ويحدد علاقاتها معاً قانون الجدل ذاته: فإذ يبدأ التطور الاجتماعي بالمعرفة المشتركة للمشكلات المشتركة، تتوقف قيمة أي تنظيم للتطور على مدى صحة معرفة الجميع بمشكلات حياتهم. ولا يمكن معرفة المشكلات ـ المشتركة أو الفردية ـ إلا عن طريق تعبير الناس عنها. لهذا يكون الأساس الأول للديمقراطية حرية

---

(١٧) سيف الدولة، **أسس الاشتراكية العربية**، ص ٢٢٨.

(١٨) انظر تحليله للعلاقة بين الاشتراكية والديمقراطية، وللملكية الخاصة والاستغلال في النظام الاشتراكي، في: سيف الدولة، **نظرية الثورة العربية**، ص ٤٧٣ وما بعدها.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٥٩ ـ ١٢٦.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ١٧٢.

التعبير والشكوى والعلم بمشكلات الناس دون قيد. وكلما استطاع كل إنسان في المجتمع أن يعبر عن آلامه، وكلما كانت المعرفة بالآلام أوسع وأشمل كان من الممكن إدراك المشكلات إدراكاً صحيحاً. ولهذا وجهان: وجه سلبي يتمثل في رفع أسباب الخوف عند الإنسان، (أو من أي مجهول. **الأول**: تضمنه المساواة بين البشر أمام القانون (سيادة القانون) **والثاني**: تضمنه قاعدة لا جريمة ولا عقوبة ولا جزاء من أي نوع كان إلا بناءً على قانون عام سابق على وقوع الفعل) ووجه إيجابي يتمثل في أن تطرح جميع المشكلات وآراء الناس بدون تزييف أو تشويه، وأن يكون في مقدور أي إنسان في المجتمع أن يقول ما يريد وأن يعلم ما يريد، دون خوف أو تضليل».

بعد ذلك «تبدأ الحركة الثانية في الجدل الاجتماعي: البحث عن حل. وهنا أيضاً لا بد من أن تطرح كل الحلول.. بدون قيد.. ثم تتفاعل هذه الحلول خلال الجدل الاجتماعي ليكمل بعضها بعضاً ويغني بعضها بعضاً، وتنتهي إلى حلول جماعية محددة.. لا تفرق بين إنسان وإنسان على أية قاعدة من التفرقة: لا تفرقة على أساس الدين، أو اللغة، أو المهنة أو التعليم... الخ. «إن القيود التي تفرض على حرية الآراء في حل المشكلات الاجتماعية.. سلب لقدرة المجتمع على التطور بقدر حرمانه من جهد أبنائه ولو كان **فرداً واحداً** منهم» [تأمل!!]

غير أننا عندما ننتقل إلى الحركة الأخيرة من التطور الجدلي، أي تنفيذ الحل بالعمل، لا بد من أن يطبق حل واحد إذا تعددت الحلول... ولا مقياس للاختيار هنا ـ ديمقراطياً ـ إلا بتطبيق الحل الذي يرضي حاجة «الأغلبية» من الناس، أي بحل «العدد الأكبر» من المشكلات عن طريق «عمل كل الناس»[٢١].

«غير أنه ـ من ناحية أخرى ـ لا يمكن أن تكون ثمة ديمقراطية بدون شكل أو تنظيم؛ لأن الشكل أي التعبير الظاهر المادي هو الدليل الوحيد على أن هناك ديمقراطية. فبدون تنظيم ديمقراطي لا توجد ديمقراطية ولو كان الشعب كله من الفلاسفة الصالحين. فإذا كان الأساس الأول للديمقراطية ـ كما قلنا ـ

---

(٢١) المصدر نفسه، ص ١٧٢ ـ ١٧٤.

حرية تبادل المعرفة بالمشكلات، فلا يمكن أن يتم تبادل تلك المعرفة أي التفاعل الجماعي للآراء الفردية إلا داخل نظام ييسر للناس أن يجتمعوا وأن يتبادلوا الرأي، كتابة أو شفوياً. وتعتبر التنظيمات الجماهيرية بكل ما تتضمنه من أجهزة في خدمة آراء أعضائها وبكل أنواعها واتساعها لكل الناس قمة الشكل الديمقراطي لحرية المعرفة. كما تلعب وسائل التعبير والإعلام كالكتابة والخطابة والإذاعة والفنون دوراً أساسياً في الحياة الديمقراطية بقدر ما تكون في خدمة **كل الآراء**. وبعد المعرفة يأتي الحل، كعنصر من عناصر (أسلوب المجتمع في حل مشكلاته). لهذا لا يمكن أن توجد ديمقراطية إلا إذا أعلنت الآراء والمبادئ، وعرضت على الشعب ليتحدد الحل الذي يحل أغلب المشكلات. ليتحدد حل الأغلبية.. ولا يغني عنه أن يتصدى فرد أو أفراد قلائل لتخطيط الحلول ادعاء بأنهم أقدر على هذا من الشعب. ليس في هذا شيء من الديمقراطية.. ولا طريق إلى هذا (حل مشكلات الشعب) إلا بالرجوع إلى الشعب نفسه. أما كيف يكون التطبيق الديمقراطي، أي ما هو الشكل الديمقراطي في زمان معين ومكان معين، فلا قاعدة في هذا.. لكن منذ أن اختفت القبائل كوحدات اجتماعية، والمدن كدويلات صغيرة، أصبح من غير الممكن أن يتولى الشعب تنفيذ رأي الأغلبية بالعمل المباشر، وكان لا بد من أن يقوم به الجهاز الذي يتولى ـ عن الأغلبية ـ تنفيذ الحل الذي تراه، وأن يكون له من السلطة القدر الكافي لمنع الأقلية من تعطيل التنفيذ. وتختلف أساليب اختيار الحكومة ومحاسبتها وإسقاطها، ولكن يجب دائماً أن تكون حكومة مختارة قابلة للمحاسبة وللإسقاط. أما تحديد مشكلات الناس خلال التعبير الحر المجرد من الخوف، وتبادل الرأي في الحلول التي يضعها الناس لمشكلاتهم، فتلك مهمة الشعب ومنظماته، وليس للحكومة أن تعطله أو تقيده أو تلغيه باسم الأغلبية (حق الأقلية). وبذلك نصل إلى تعريف كامل للديمقراطية: فهي أسلوب المجتمع في حل مشكلاته وتنفيذ رأي الأغلبية بواسطة الحكومة»[٢٢].

كلمة أخيرة

إن «التلاوين الاشتراكية» كما ينعتها أ. الحروب، هي «حقوق إنسان»، حقوق عمل، وحقوق صحة جسم وعقل، وحقوق علم ومعرفة، استنزفت من

(٢٢) المصدر نفسه، ص ١٧٥ ـ ١٧٦ و٤٠٨ ـ ٤٥٤.

«الإنسان» عرقاً ودماً ونضالاً طويلاً ومستمراً؛ وهو نضال من أجل الديمقراطية الذي هو في جانب كبير منه من أجل فك الدولة والناس من قبضة الرأسماليين (سيطرة القلة).

فها هما هانس ـ بيتر مارتين وهارالد شومان ـ في كتابهما الموسوم **فخ العولمة ـ الاعتداء على الديموقراطية والرفاهية**[٢٣] يحذران «كل أولئك الذين كتبوا على راياتهم إضعاف دولة الرعاية الاجتماعية وتحرير السوق دونما قيد أو شرط» من أنهم يخضعون لنفس الوهم الخَطِر السابق الذي ساد في القرن التاسع عشر، مؤكدين في الآن ذاته على «أن ترويض الرأسمالية من خلال حقوق الإنسان الاجتماعية والاقتصادية، لم يكن منة خيرية يمكن للمرء أن يتخلى عنها عند الضيق والشدة، بل كان الرد المناسب على التوترات الاجتماعية العنيفة وعلى الإخفاق الديمقراطي في أوروبا إبان عقد العشرينيات[٢٤]. ويقتبسان من عالم الاجتماع اولريش بيكر قوله: «إن الأصولية المؤمنة بقوى السوق ليست سوى أمية ديمقراطية. . . إن أولئك البشر الذين يتحقق لهم الحصول على سكن وعلى فرصة عمل مضمونة، أي على مستقبل مادي مأمون الجوانب، هم فقط أولئك المواطنون الذين يتبنون الديمقراطية ويضفون عليها الحيوية المنشودة. إن كلمة الحق الصادقة تصرخ بأعلى صوتها: من دون أمن من غوائل الدهر المادية، لا حرية سياسية، أي لا تتحقق الديمقراطية، أي سيبقى الجميع مهددين بأن تحكمهم نظم وايديولوجيات تسلطية جديدة»[٢٥].

وها هو فهمي جدعان يقول في ختام دراسته «نحن والديمقراطية ـ منظور تنويري»: «إن سياسات (الضغط) السلمية الشاملة مدعوة لأن تضع هذا المطلب [الديمقراطية] في مقدمة فعلها. في مضمون مجتمعي أو (جماعتي) لا في مضمون ليبرالي جديد (سوقي). وذلك يعني أن الديمقراطية المبتغاة هي تلك التي لا تطرد العدالة من جنانها، وإنما تتعلق بها تعلق الغريق بدفة النجاة. فالديمقراطية التي تتغاضى عن أفعال ابنتها الجائرة ـ الحرية ـ وتأذن لها بأن

---

(٢٣) هانس ـ بيتر مارتين وهارالد شومان، **فخ العولمة: الاعتداء على الديموقراطية والرفاهية**، ترجمة عدنان عباس علي؛ مراجعة رمزي زكي، سلسلة عالم المعرفة؛ ٢٣٨ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٨).

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٣٨١.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٣٨١.

تدوس العدالة بقدميها العابثتين لا ينبغي أن تستحق منا أي اهتمام أو تقدير أو رعاية. والديمقراطية التي تأذن لأبنائها بأن يتجاوزوا حدود القسط والعدل والاعتدال تفتح الطريق واسعاً للتوتاليتارية والحكم المطلق المستبد والنقائض الشرعية للديمقراطية نفسها. وذلك يعني أيضاً أن الديمقراطية التي نتعلق بها هي تلك التي تنشد الحد من السلطة المطلقة للدولة، لكنها تأبى أن تهمش الدولة وتجعلها تابعاً ذليلاً لسلطة السوق والشركات العملاقة، وتجردها من وظيفتها المجتمعية ومن دورها في تحقيق الخير العام للمواطنين والمجتمع، وفي إنفاذ مبدأ العدالة بأمانة ونزاهة...»[٢٦].

وبعد، فإنه من التناقض في القول أن نؤكد بأن مبدأ المواطنة يقوم على «زوال مظاهر حكم الفرد أو القلة من الناس، وتحرير الدولة من التبعية للحكام»، ونقبل في الآن ذاته النظام الذي يسمح بسيطرة قلة من الناس على الدولة، وعلى الأفراد في المجتمع، من خلال السيطرة باسم الديمقراطية على مقدرات المجتمع الاقتصادية: موارده ونشاطه. فالديمقراطية ليست مجرد انتخابات أو حقوق سياسية وقانونية فحسب، بل إن تحقيقها يتطلب أيضاً أن يمتلك الشعب مصادر ووسائل المشاركة السياسية الفعالة ويتمتع المواطنون بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية على أرض الواقع.

وختاماً، لا يفوتنا أن نعتذر من أ. الحروب وأن نعذره على كل تقصير بدر منا أو منه، فدراسة مقاربات الفكر القومي العربي من قضية الديمقراطية فاقت ما هو متاح للأستاذ الحروب، عسى أن يتمكن في مقبل الأيام من تقديم دراسة أوسع وأشمل.

---

(٢٦) نهمي جدعان، «نحن والديمقراطية: منظور تنويري،» **عالم الفكر**، السنة ٢٩، العدد ٣ (كانون الثاني/يناير ـ آذار/مارس ٢٠٠١)، ص ١٦٦.

المنـاقشـات

١ ـ يوسف الشويـري

لم أتمكن من الاطلاع على النص المطبوع لدراسة أ. الحروب، ولذلك تأتي مداخلتي مقتصرة على كلمته الشفهية التي شرح فيها أهم ما ورد من نقاط سعى إلى تغطيتها. ولذلك أورد بعض التعليقات في محاور محددة:

أولاً: أحب في البداية أن أثني على الطابع التوثيقي شبه الشامل، ومحاولة الرصد التي قام بها لتتبع تطور الفكر القومي العربي، وذلك منذ بدايته تقريباً وحتى مرحلته الأخيرة في نهاية القرن العشرين.

غير أنني لاحظت أن طابع الدراسة الرئيسي يتسم بنوع من التعميمات غير الدقيقة، التي تحتاج إلى إعادة نظر، وذلك من أجل التوصل إلى رأي أقرب إلى الموضوعية، على الرغم من صعوبة تحقيق ذلك في دراسات من هذا النوع.

وأجدني في هذا المجال مضطراً إلى تصحيح بعض هذه التعميمات، خاصة مسألة وحدة الأصل والمنشأ والدم، التي قال خالد الحروب إن ساطع الحصري، المفكر القومي الريادي، نادى بها، وهذا خطأ شائع طالما قرأته أو سمعته، ومن دون أي مبرر علمي، حيث لا يجهد الباحث نفسه في توثيق هذا الرأي أو إيراد نص يدعمه.

لقد كان ساطع الحصري في كل كتاباته ودراساته من أشد المعارضين لوحده الأصل والمنشأ، واعتبرها نظرية وهمية عنصرية لا أساس لها من الصحة. ولقد حاول أن ينقض هذا الرأي بأساليب متعددة ومقاربات معروفة لمن يأخذ على نفسه عناء قراءة نصوصه عوض الاستناد إلى أقاويل خاطئة يرددها البعض من دون تدبر أو استقصاء قائم على احترامَ الحقيقة في نطاقها البحثي الجاد.

وها أنا أورد نصاً للحصري حول وحدة الأصل والمنشأ يدحض نهائياً هذه التهمة التي يلصقها به البعض وبالفكر القومي بعامة، ويعود هذا النص إلى العام ١٩٢٨، وذلك ضمن محاضرة ألقيت في نادي المعلمين في بغداد، تحت عنوان «عوامل القومية»، يقول الحصري: فلنبحث إذاً: ما هي العناصر التي تكوّن القومية وتؤلف الأمة؟ إن أول ما يخطر على البال ـ ويلفت النظر ـ في هذا الصدد، هو وحدة الأصل والمنشأ.

يظن الناس عادة أن كل أمة من الأمم تنحدر من أصل واحد، ويزعمون أن جميع أفراد الأمة الواحدة يكونون بمثابة الأشقاء المنحدرين من صلب أب واحد. ولذلك نجدهم يكررون في كل مناسبة من التعبيرات الدالة على هذا الزعم، كقولهم: أجدادنا، آباؤنا، إخواننا. . .

غير أن هذا الزعم لا يستند إلى أساس صحيح، لأن جميع الأبحاث العلمية ـ المستمدة من حقائق التاريخ ومن مكتشفات علم الإنسان ومكتسبات علم الأقوام ـ لا تترك مجالاً للشك في أنه لا يوجد على وجه البسيطه أمة تنحدر من أصل واحد فعلاً، ولا توجد على الأرض أمة خالصة الدم تماماً.

فإن جميع الأمم التي نعرفها الآن قد تكونت من تداخل عشرات العروق والأجناس، في مختلف أدوار التاريخ، حتى إن الأجناس التي عاشت في القرون المتقدمة على أدوار التاريخ، كانت أيضاً متخالطة ومتداخلة جداً.

ويخلص إلى القول:

«ونستطيع أن نقول بكل جزم وتأكيد: إن وحدة الأصل والدم في الأمة إنما هي من الأوهام التي استولت على العقول والأذهان، من غير أن تستند إلى دليل أو برهان»[(١)].

ولذلك أرجو أن يتم تصحيح هذا الخطأ الشائع، وذلك احتراماً للحقيقة واستناداً إلى روحية الحوار البنّاء التي نرجو أن تسود جميع المعالجات الفكرية. وأعتقد أن هذه الأمانة تدخل في نطاق التراث الإسلامي العريض، وهي من تقاليدنا الأساسية التي يجب التشديد عليها سواء أكان الحديث عن الرأي الموافق لرأيي، أو المعارض له.

---

(١) ساطع الحصري [أبو خلدون]، **آراء وأحاديث في الوطنية والقومية**، سلسلة التراث القومي، الأعمال القومية لساطع الحصري؛ ١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٢)، ص ١٨.

ثانياً: لا أريد أن أضع نفسي في موقع المدافع عن الفكر القومي العربي، ولكن أجد أن الأمانة العلمية كانت تقتضي تناول هذا الفكر القومي العربي في تشعباته المتعددة وروافده عدة مدارس واتجاهات ينبغي التمييز بينها في معالجة من هذا النوع. فهناك فكر قومي عربي، عثماني النزعة يقوم على اللامركزية وحقوق العرب الوطنية والسياسية والمدنية في نطاق دولة قائمة على تعدد القوميات، وهناك فكر قومي عربي تلون بألوان إسلامية، وآخر اتجه علمانياً خالصاً، كما أن هذا الفكر أخذ بالاشتراكية حيناً من الزمن، ثم تبنت بعضُ مدارسه الديمقراطية ومبدأ التعدد في مجتمع مدني قائم على العدالة والمساواة.

وكنت أتمنى لو أن المحاضر أعطى هذه التيارات والآراء حقها، وأبرز تمايز بعضها من بعض، وحاول تفسير كيفية انتصار تيار محدد وتراجع تيار آخر.

فنحن إذا عدنا إلى بداية القرن العشرين، نلاحظ أن عبد الرحمن الكواكبي بدأ برسم الملامح الأولى للفكرة العربية القومية عبر معالجته لما أسماه **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**، وهو كان يرمي من وراء ذلك تأسيس علم سياسي عربي جديد قائم على الإحاطة بأسباب الاستبداد وكيفية القضاء عليها والتمهيد لنظام ديمقراطي سليم. ولذلك ليس من الدقة العلمية القول إن الفكر القومي العربي لم يتطرق إلى مسألة المواطنة إلا تطرقاً عرضياً أو هامشياً. لا، بل يمكن القول إن الفكرة العربية الحديثة نشأت على مبدأ المواطنة الكاملة الحقوق والواجبات، سواء في إطار الدولة العثمانية، أو عندما غطى الاستعمار الغربي معظم الأقطار العربية بردائه العسكري والسياسي. وأنت إذا قرأت القسم الأخير من كتاب **طبائع الاستبداد** تجد فيه بحثاً مكثفاً لمفهوم المواطنة وكيفية بنائها والاحتفاظ بها في ظل حكم ديمقراطي قائم على الانتخاب الحر أو المحاسبة والحرية والعدل والمساواة أمام القانون، والكفاءة الشخصية.

ومن الصحيح القول إن مرحلة النضال ضد الاستعمار الخارجي في العشرينيات والثلاثينيات والأربعينات قد جعلت مطلب الاستقلال والتحرير الوطني من الأولويات التي ركزت على حق المواطن في انتزاع حقوقه القومية، وتراجعت مسألة الحريات السياسية وبناء نظام ديمقراطي سليم، ولا مجال هنا للخوض في تفاصيل هذه المرحلة التاريخية، ولكن نجد، على الرغم من ذلك، أن مفكراً قومياً مثل الشيخ عبد الله العلايلي، وهو عالم دين من خريجي الأزهر

الشريف، ينشر في العام ١٩٤١ كتاب **دستور العرب القومي** فيضمنه نقاشاً مستفيضاً عن حقوق المواطن السياسية والاقتصادية والاجتماعية، ويتبنى الديمقراطية كأفضل نظام للدولة العربية الوحدوية. ولكنه لا بد من القول إن الاتجاه الاشتراكي القائم على التنظيم الحزبي الواحد استطاع أن ينتزع قيادة القومية العربية وذلك بعد عام ١٩٤٨ وتفاقم المسألة الاقتصادية وتراكم المشكلات الاجتماعية مثل البطالة، والسكن والتعليم والصحة والضمان المعيشي وغيرها. ولذلك لا يجوز القول إن المواطنة ومفاهيمها غابت غياباً شبه تام في عقدي الخمسينيات والستينيات، بل اتخذت طابعاً آخر، طغت عليه حقوق المواطن الاقتصادية والاجتماعية كمقدمة لحقوقه السياسية.

وإذا كنا نرى اليوم أن هذه المعادلة ناقصة أو غير متكاملة، فلا يعني ذلك أن النقاش حول مضامين المواطنة قد توقف، ولا يمكن بالتالي العثور عليه إلاّ لماماً كما يذهب الدكتور الحروب في تحليله. وإذا عدنا إلى خطب عبد الناصر في الخمسينيات والستينيات فهي في معظمها تتحدث عن حقوق المواطنين والمواطنات، ولكن ضمن أفق محدد يولي المسألة الاجتماعية واستقلال الإرادة القومية أهمية تطغى على التعددية الحزبية، والصراع السياسي وحقوق الفرد المدنية في معناها الليبرالي العام.

ثالثاً: لا أجدني مبالغاً إذا قلت إن الفكر القومي العربي خاض غمار الدفاع عن حقوق المرأة السياسية والاجتماعية والثقافية على أكثر من صعيد. وقد نالت المرأة حق التصويت والترشيح وخوض المعارك الانتخابية وتولّي المناصب في أجهزة الدولة إبّان انتصار أصحاب هذا الفكر وتمكّنهم من الوصول إلى السلطة، حدث هذا في مصر والعراق وسوريا وغيرها. وأعتقد أن هذه مسألة مهمة أتمنى لو أن دراسة د. الحروب تطرقت إلى بعض جوانبها، وأبرزت أهميتها في تعميم مفهوم المواطنة لتشمل الرجال والنساء في الحياة العامة على حد سواء. كما أن تعميم التعليم ليشمل جميع من هم في سن الدراسة تستحق التنويه، على الرغم من الثغرات العديدة في تطبيقها.

رابعاً: وأعتقد أن الإشارة إلى التطورات التي خضع لها الفكر القومي العربي منذ عقد الثمانينيات تستحق التوقف عندها وإعطاءها أهمية تفصح عنها. وأتفق في الرأي مع د. الحروب حول أهمية عودة الديمقراطية إلى الفكر القومي العربي كجزء أساسي من إعادة تقويم مسيرته الطويلة.

وبعد، فإن القومية في مضمونها الحديث والمتطور تعني بداهة المساواة التامة للمواطنين والمواطنات وحقهم في تقرير مصيرهم وإدارة شؤونهم، في ظل نظام ديمقراطي كتعبير عن حق الشعب في السيادة والمشاركة في الحياة العامة وتحقيق العدالة الاجتماعية واحترام الإنسان كقيمة مطلقة.

٢ ـ بشير نافع

مشكلة ورقة خالد الحروب الأساسية هي هذا الخلط التعسفي بين المواطنة والديمقراطية، والقول إنه لا يمكن أن توجد مواطنة من دون ديمقراطية، وهذا غير صحيح. وهذا الخلط كله نتاج السنوات العشر الأخيرة، عندما تحولت موضوعة الديمقراطية، إلى رسالة (Mission) للقوى الغربية، دول غرب أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية.

إذا أنت رجعت إلى منشورات الجيش الأمريكي لعام ١٩٣٠، على سبيل المثال (الكتيب اليدوي)، الكتيب الصغير الذي يوزعه الجيش الأمريكي للتثقيف على عناصر الجيش الأمريكي، ونظرت إلى تعريف الديمقراطية تجد أن هناك تعريفاً سلبياً جداً للديمقراطية ووصفها بأنها هي حكم الرعاع، والديمقراطية هي تقويض وتهميش الحكماء في المجتمع... الخ.

في الثلاثينيات احتفل الغرب احتفالاً كبيراً بسيطرة الدولة في تركيا، وحتى تجاهلوا إلى حد كبير المجازر الهائلة التي ارتكبها أتاتورك في النصف الثاني من العشرينيات ومطلع الثلاثينيات من أجل تطبيق نظام العولمة في الجمهورية التركية. كان هناك احتفال في العالم. كل العالم احتفل بالدولة وقدرة الدولة على الإنجاز، وطبعاً المثال الأقوى الذي كان في ذلك الوقت هو الإنجازات الهائلة في مجال الاقتصاد والاجتماع والصناعة في ألمانيا.

عن موضوعة علاقة المجتمع وعلاقة الأفراد في الدولة، الحقيقة أن النقاش حولها في الفترة الحديثة هو أبعد كثيراً مما أشار إليه الدكتور عبد الوهاب، ومما ظن أو اعتقد خالد الحروب. هذا النقاش بدأ تقريباً في بداية القرن التاسع عشر، وإذا نظرنا إلى تطور الدولة العثمانية والنقاش حول تحول العثمانية نجد أن هناك عدة مراحل: في البداية هناك سيطرة لرجال التنظيمات، وبالتالي كان هناك توكيد لدور الدولة ومركزية الدولة، بعد ذلك جاء ما يُسمى العثمانيين الجدد بعد فشل مشروع التنظيمات، وهؤلاء هم العروبيون الأوائل

الذين ارتبطوا بهم بشكل من الأشكال. وكان هناك نقاش كبير جداً في إسطنبول وخارجها حول الدولة ومهمات الدولة، والنقاش الذي كان في دمشق، الذي أشار إليه الدكتور يوسف قبل قليل، وحتى كتابات الكواكبي، والكلام الذي قاله محمد عبده، نحن الآن نكتشف أنه كان وراءه صلات مباشرة بين محمد عبده والسلطان عبد الحميد، في الوقت الذي كان الاعتقاد فيه أن هناك قطيعة بين محمد عبده والسلطنة. إذاً، هذا الموضوع كان مطروحاً على نطاق واسع، أين هي حقوق الفرد؟ وأين هي واجبات الفرد؟ أين هو مجال سيطرة الدولة؟ مسألة الهوية؟ مسألة الجنسية؟ عبد الوهاب أشار إلى مسألة الجنسية العثمانية. هذا في الحقيقة هو نتاج النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وهذ الموضوع ليس جديداً في المجال العربي الإسلامي.

المسألة الأخرى هي حول العروبيين الأوائل: قسطنطين زريق، الوعي القومي في نهاية الثلاثينيات، ادمون رباط، الأرسوزي، درويش المقدادي، محيي الدين الخطيب، الحصري. طبعاً الأخ يوسف، كما خالد، تطرق من جهة أخرى بمعنى أنه بالفعل يمكن تقسيم العروبيين الأوائل، القوميين العرب، المفكرين الأوائل، الجيل الأول، وأقصد بالجيل الأول ما بعد ١٩٢٠، لأن الكتابات التي قبل ذلك هي كتابات وثيقة بالمفاهيم السائدة آن ذاك، يمكن تقسيمها إلى مدرستين رئيسيتين: المدرسة التي اعتقدت أن الأمة توجد بغضّ النظر عن وجود الدولة، والتي تأثرت بشكل أساسي بالمقولات الألمانية حول الأمة والدولة. والمدرسة الثانية التي رأت أن الأمة مسألة إرادة، وهي مرتبطة بإرادة الدول، وهي أقرب إلى المدرسة الفرنسية. قسطنطين زريق ورباط هما أقرب إلى الاتجاه الثاني، بينما المعلم الكبير الحصري وتلاميذه العديدون، بما في ذاك السلطي ومحيي الدين الخطيب، الذي نشر سنه ١٩٢٠ كتاباً اسمه **الهجرات العربية**، هجرات من الجزيرة العربية، حاول أن يؤسس فيه لفكرة وحدة الدم في المنطقة العربية، بينما الآخرون لم يذهبوا إلى ما ذهب إليه الخطيب وأكدوا على مسألة الثقافة واللغة أكثر من مسألة الدم.

في الحالتين، في حالة المعسكر الذي ضم أناساً مثل قسطنطين زريق وإدمون رباط وضمّ أُناساً مثل الأرسوزي والحصري والمقدادي والخطيب، لا كانت مسألة المواطنة ولا كانت مسألة الديمقراطية أولوية عندهم، هذه أولوية عندنا الآن. هي أولوية في النقاش المعاصر، ولا ينبغي عكس تصورنا لهذه المسائل على ذلك الجيل. بمعنى أن العرب هزموا، المشروع القومي العربي في

١٩٢٠ هزم. العرب أخفقوا في تأسيس الدولة العربية الواحدة وأخفقوا في مواجهة التحدي الإمبريالي الغربي، يعني في أثناء الحرب العالمية الأولى افترضوا أن الحرب ستنتهي بدولة عربية واحدة، انتهت الحرب إلى أنهم قسموا إلى دويلات صغيرة محتلة من قبل فرنسا وبريطانيا. الذي حدث أن الفكر العربي القومي في العشرينيات والثلاثينيات ومعظم الأربعينيات، في الحقيقة كان همه الرئيسي، وهذه هي مسألة طبيعية، توكيد مسألة الأمة ومسألة الوحدة. سعوا إلى التوكيد عليها بجميع الوسائل. هذه هي الأولوية الرئيسية للخطاب القومي العربي، وما كان ينبغي في الحقيقة لا أن يكون تركيب الدولة وأنظمة الدولة وأنظمة الحكم هي الأولوية لأمة أساساً كانت واقعة تحت تأثير الفكر الغربي.

٣ ـ عباس شبلاق

أريد أن أشكر أ. خالد الحروب على الورقة، وأرى فيها بالواقع ما يخالف الانتقاد الذي وجهة د. يوسف. وفي تقديري أن الفكر القومي العربي قدّم السياسي والجماعي على الاجتماعي وحقوق الفرد ونوعية حقوق المواطنة. ثم إنه في الوقت الذي تبنّى ايديولوجية قائمة على عدم التمييز إزاء الطوائف الدينية أو إزاء المرأة إلا أن الفكرة القومية ظلت متأثرة بمفهوم نقاوة العرق، ولم تبد التسامح نفسه مع الأقليات القومية الموجودة في المنطقة العربية.

٤ ـ محمد قباطي

أنا عندي أكثر من سؤال للأستاذ خالد الحروب على الأمور التي بسببها غابت أو ضاقت معالجة الفكر القومي لموضوع المواطنة. إذا كان هناك ضمور في معالجة فكرة موضوعة المواطنة والديمقراطية في الفكر القومي العربي، لأي مدى مثلاً أدت معركة فلسطين والشعارات التي حاولت أن ترفعها معظم الدول القومية في فترة معينة، مثل شعار «لا صوت يعلو على صوت المعركة» والتصوير أن المعركة لها أهمية أكبر من قضية الديمقراطية وقضية المواطن والحقوق المدنية. وهذه حالة مشوَّهة بالكامل، أنا أؤمن بأن الإنسان عنده حقوق مدنية وسياسية متكاملة، يجب تأمينها له من أجل المشاركة في المعركة. في تقديري أن ما حدث يعكس في الحقيقة أيضاً تصورات الناس، لأن الديمقراطية في المجتمع هي انعكاس لوجودهم في المؤسسات المدنية، والأحزاب القومية تفتقر إلى ممارسة الديمقراطية بالكامل داخلها. إلى أي مدى

كان غياب الديمقراطية داخل الأحزاب مؤثراً على مفهوم مسألة المواطنة والديمقراطية في الوطن العربي؟

٥ ـ جورج القصيفي

من ناحية منهجية يجب أن لا نسقط همومنا الحالية بالنسبة للديمقراطية والمواطنة على كتابات القوميين العرب، الذين كانوا مهتمين بإرساء الدولة القومية بشكل رئيسي.

النقطة الثانية هي أهمية تفصيل ما قاله المحاضر بالنسبة إلى أن دولة الحزب الواحد مثلاً تحولت إلى دكتاتورية الأقلية بحيث أصبحت الأكثرية الساحقة من المواطنين، بمن فيهم قسم كبير من الحزب الحاكم، لا يتمتعون بحقوقهم المدنية والسياسية.

٦ ـ رفيق عبد السلام بوشلاكة

١ ـ ورقة خالد الحروب تعرض بداية الالتقاء بين فكرة المواطنة والقومية في السياق الليبرالي الغربي، ولكن يبدو لي أن هذا التقاطع هو حالة عرضية وليس هو الأصل في مجرى التاريخ الغربي الليبرالي في حد ذاته، لأن فكرة القومية تشكلت في أجواء من القمع الهائل، وهي تقوم في جوهرها على طلب الإدماج والتماثل. فقد سبق للكاتب الإنكليزي ميلز أن بين كيف أن القوميات الغربية سواء تلك التي أسندت إلى فكرة التفوق أو الفرد العرقي القومي كما هو الأمر في القومية الألمانية وكما عبر عنها فيخته أو القومية المتعالية التي لجأت إلى تفكيك عنيف لمختلف الوحدات الاجتماعية والروابط الوسيطية وغرست الدولة القومية في قلب الإجماع السياسي عن طريق أجهزة القوة العسكرية والأمنية وبتوسط المواد التعليمية والثقافية عامة ـ كما أن هذه القوميات قد خاضت حروباً مدمرة فيما بينها، وكانت في الغالب على حساب المواطنة بالمعنى الذي تتخيله الأدبيات الليبرالية.

٢ ـ يبدو أن مقولة ورقة أ. خالد الحروب التي لم تفصح عنها الورقة بصورة واضحة هي غياب قضية المواطنة من الخطاب القومي العربي بحكم تعلقه بدولة المثال أي دولة الوحدة، والبديل عن ذلك هو تأسيس فكرة المواطنة من خلال «إعطاء الشرعية للدولة القطرية أو دولة التجزئة في الخطاب العروبي القومي، التي أضمر بتسميتها بدولة الانقسام أو الدولة الجهوية «وهذه الإجابة

في حقيقة الأمر ليست أمراً جديداً في الخطاب السياسي العربي، فقد سبق للمفكر المغربي عبد الله العروي غداة انكسار المشروع القومي سنة ١٩٦٧ أن دعا إلى التخلي عما أسماه بطوبى القومية الفوقية، أي التعلق بمثال الوحدة، والاتجاه بدلاً من ذلك إلى تأسيس شرعية «الدولة القومية الحديثة»، وحتى تتخلص هذه الدولة من ضعف مستنداتها الايديولوجية والفكرية، وبالتالي يتساوى الوجود الواقعي للدولة الوضعية مع مشروعية ايديولوجية وفكرية. وسؤالي أن كلاً من الحلين يحمل خللا داخليا: فالخطاب القومي - وإلى حد كبير الخطاب الوحدوي الإسلامي - تعلّق بمثال الوحدة بصورة مثالية ورومانسية من دون تأسيس الآليات والبنى الواقعية المساعدة على الارتقاء باتجاه مثال الوحدة - والخطاب الليبرالي المتمركز حول دولة الانقسام يتناسى أن هذا الكيان، حتى بالمقاييس الواقعية، أصبح عاجزاً عن تحقيق متطلبات التنمية والنهوض، وعبئاً ثقيلاً حتى على نفسه، وأن أعرق القوميات الغربية تميل إلى منح إقامتها على بعد قارّي وعالمي يتجاوز نطاق الدولة القومية. فما بالك بدولة الانقسام العربية التي تحمل مشاكل بنيوية داخلية، وعاجزة عن الاستجابة لواقع المعادلات الدولية المحكومة بكيانات مهيمنة واندماجات كبرى؟

٧ - عبد الله الشماحي

أقترح وضع قاموس للمصطلحات السياسية التي ترد في حديث النخبة باتجاهاتها المتعددة قومية، عربية، إسلامية. أعتقد أنه في كثير من الأحيان يتم الحديث أو طرح كثير من مصطلحات عربية، وإسلامية، مثل علمانية، عربية، سلفية، سلفية جديدة، سلفية قديمة من دون اتفاق على مضمونها. ولذلك أقترح أن تجتمع النخبة على إصدار قاموس مشترك لتعريف هذه المصطلحات، بحيث عندما نلتقي، أو يلتقي الناس مع بعضهم، نعرف لغة بعضنا، لأنه من دون هذا القاموس المشترك المتعارف عليه والمتفق عليه، سننجذب أو سننجرّ نحو الحصرية والاستلابية للآخر، وكثير من الأمور المقدوحة (غير المحمودة) لأن البعض سيدّعي أنه العلماني لوحده، والبعض سيدعي أنه الإسلامي لوحده، والبعض سيدّعي أنه الخلف، والبعض يدعي أنه السلف سلفياً مادحاً، وآخر ينعت الآخر أنه سلفي قادح، وهكذا. فلماذا لا تستفيد النخبة، النخبة المثقفة من فرص اللقاءات التي تعتبر انتصاراً للعقلية العربية حيث يلتقي هؤلاء من مختلف مشاربهم، يلتقون وعلى طاولة واحدة، لماذا لا يكون هناك مشروع

لقاموس مشترك، بحيث إنه يسعفنا في هذه اللقاءات. ولا نترك للبعض أن يصطاد بعض الإيجابيات لصالحه فقط، فينعت نفسه علماني أو علمي أو كذا أو كذا أو كذا. . . هذه نقطة.

النقطة الثانية (تتعلق بفترة ما قبل القاموس المشترك) كيف نحلّ الإشكالية في المرحلة الانتقالية، إذا صح التعبير؟ أنه بالابتعاد أعتقد عن العبارات التي يفهم منها الاستلابية أو الحصرية أو محاولة السيطرة على بعض المجالات، نستطيع بذلك أن نقرب المسافة من بعضنا، فلا نسمح لأنفسنا إطلاقاً أن ننعت أنفسنا بما يقدح الآخر. ولذا، أنا اشعر أن هذه الخطوة أساسية لأن يكون نقاشنا إيجابياً وتقاربياً ومستمراً، لأنه في الحقيقة، في الأخير نحن متفقون على أمور كثيرة جداً، لكن قضية الأداء، بأنني أنا دائماً أغرس الورود والأزهار حولي وأنعت الآخرين بأنهم محاطون بالأشواك، المسألة لا تثمر ولا تساعد على بناء العقلية العربية المثقفة.

أشعر أن المشروع العربي في مسألة المواطنة وتاريخها وخلفياتها من بداية القرن حتى الفترة الأخيرة قد سقط. أنا اشعر بأنه من أسباب سقوط هذا المشروع والاكتفاء فقط بمستواه النظري غياب مرتكزات أساسية. أشعر أن هناك، ولو جزئياً، غياب قضية الانتماء هي واحدة من المطبات أو الحفر أو المنتكسات التي وقع فيها مشروع المواطنة. فأي مشروع لا منتم، لا يمكن أن ينجح. ولذا مع احترامي الشديد للثورة العربية الكبرى، أنا لا أريد أن أقول إن الثورة العربية الكبرى أحد منتكساتها الرئيسية أنها كانت حقيقة الأمر لا منتمية، كانت منطلقة من تأثيرات غربية لتفكيك الصف الإسلامي، وكانت الطائرات البريطانية توزع على كثير من التجمعات العربية في ذلك الوقت، (نحن في بلد ديمقراطي لذا نتكلم بحرية)، كانت الطائرات توزع وتدعو إلى إقامة خلافة عربية هاشمية بدلاً من الخلافة العثمانية الأعجمية. الهجوم الشديد على مسألة البني التقليدية وتحميلها الأساس في إشكالية أية مشروع من المشاريع، أشعر بأن هذا واحد من إشكالية اللاانتماء، لأن البنى التقليدية قبلية أو غيرها هي ليست إشكالاً في أساسها لو طورناها (علمناها، أعطيناها حقنة تطورية، حقنة ثقافة، حقنة تعلم، حقنة معرفة) ستكون بنائية وليست هشة أو تدميرية.

٨ ـ وليد المبارك

فقد أريد أن أرد على د. عبد السلام: إنه مع الأسف أن الدولة السلطوية

أو الدولة القومية الاشتراكية أصبح ينظر إليها بمنظور أبوي، والسبب في ذلك أن المواطن أصبح يطالب أكثر بالحاجات الأساسية من المطالبة بحقوقه كمواطن. فقط هذا ما أردت الإشارة إليه.

٩ ـ خالد الحروب (يرد)

شكراً على كل المداخلات، وهناك منها ما قد استفدت منه وسوف أعتمده في الصياغة النهائية للورقة، لكن عليّ أن أقول إن هناك بعض الالتباسات، أجد لزاماً علي توضيحها، خاصة بعض الملاحظات الأساسية التي تشارك فيها أكثر من متدخل.

طبعاً هذا ليس بحثاً في القومية العربية ولا في مدارسها وتياراتها المختلفة. أنا بحثت في شيء محدد هو مبدأ المواطنة في الفكر القومي العربي. هذا المبدأ طبعاً غير موجود كما هو باللفظة وبالنص... إلخ. فحاولت أن أبحث عن شقيقات، مترادفات، وقرائن له. لم يكن يهمني اللفظة المعنية أو المحددة بقدر ما بحثت عن الجوهر ذي العلاقة بمبدأ المواطنة. ولهذا بحثت في علاقة الفرد بالسلطة كما نظر إليها الفكر القومي، لأني اعتقد أن هذه العلاقة هي أحد أهم محددات مبدأ المواطنة. وأيضاً لم أحاول أن أذهب في هذا البحث إلى أكثر من القرن العشرين. لم أذهب إلى القرن التاسع عشر أو ما قبله في تتبع الفكر القومي العربي، حفاظاً على حجم نهائي معقول للورقة، وحتى أحاول أن أشد النقاش من الماضي إلى الحاضر، وليس من اللحظة الحاضرة هذه وباتجاه الغرق في الماضي، لأنه عندها قد يتفرع ويتشتت ونفقد الإمساك بخيط الموضوع الأساسي. فمثلاً ما ذكره الدكتور بشير حول تضمين عبد الرحمن الكواكبي ومحمد عبده باعتبارهما من أعمدة التيار العروبي الإسلامي، لا ينطبق تماماً على تعريف «القومي» بالمعنى القومي الذي أرادته الندوة. إن القوميين العرب، وربما بالمعنى الحزبي المحدد لا النهضوي المعمم، هم ما نريد أن ندرس نظرتهم منذ أواسط الخمسينيات إلى اللحظة الراهنة تجاه مبدأ المواطنة وتجاه علاقة الفرد بالسلطة. أيضاً كان لا بد من اختبار موضوعة الديمقراطية والفكر القومي باعتبار الديمقراطية توأماً شقيقاً للمواطنة، ولا يهم هذا إن كانت سابقة أو لاحقة لها، أو مؤسسة أو متفرعة عنها.

أتناول الآن ما ذكره د. يوسف الشويري عن موضوع ساطع الحصري. طبعاً أنا لم أقل إن ساطع الحصري نازيّ، ولا يمكن أن أتجرأ عليه بمثل هذا

الاتهام أو اللفظة، فهو المعلم الأكبر. لكن كون فكر ساطع الحصري يتأسس على المدرسة الألمانية التي تنظر، أو على الأقل تغلّب مبدأ اللغة والتاريخ والأصل والمنشأ على مبدأ الإرادة والواجبات، فإن هذا أمراً أعتقد أنه من المفروغ منه. هذا ما فهمته شخصياً من قرءاتي، أظن أن كثيرين يوافقونني على هذا، وليسمح لي د. الشويري أن أختلف معه في هذه النقطة. فحتى لو أصر الشويري على نقطته، فإن الكتابات العديدة جداً لساطع الحصري تضعه بوضوح في هذه المدرسة مقابل أيةِ مدرسة أخرى، وهذا لا يعني أنه نازي أو شوفيني أو ما شابه ذلك.

ما يقوله الشويري من أن القوميين الأوائل اعتبروا الديمقراطية مشروعهم بالبداهة ولذلك لم يناقشوها، مقولة تحتاج إلى اختبار جديد. أنا لا اتفق على هذا التقييم أولاً، ثمّ إنني ذكرت في الورقة شيئاً أساسياً في هذه النقطة عن أولويات جدول الأعمال القومي. فالذي اعتقدته وكتبته في الورقة واعتبرته أحد العوامل المهمة، وهو مناقشة لماذا لم تتم مناقشة الديمقراطية والمواطنة عند القومين الأوائل، هو طبيعة أجندة الاهتمام القومي. واستغرب أن أكثر من متداخل لاحظ، أو انتقد، الورقة لأنها تسقط اهتماماتنا الراهنة على اهتمامات القوميين الأوائل من دون أن تلتفت إلى أولويات أولئك القوميين. فقد ذكرت بوضوح أن الديمقراطية لم تكن من أولوياتهم بسبب وجود أولويات أخرى: كانت هناك أولوية اليقظة العربية والبحث عن الهوية الجامعة للعرب، والاستقلال العربي، ثم التحدي الصهيوني. ذكرت هذا كعامل أولي. إن الجدول القومي كان مزدحماً بأولويات راهنة وملحة، ولم أقوّم هذا التقديم أو التأخير في الأولويات إيجابياً ولا سلبياً. لم أقل إن هذا صح أو خطأ، لكن من ناحية موضوعية صرفة كان جدول الأعمال القومي آنذاك مثقلاً بلحظته الراهنة، وكانت موضوعاته مختلفة تماماً. لكن هذا لا ينفي أن المكون الديمقراطي (سمّه التعدد، سمة احترام الفرد، سمة علاقة الفرد بالشكل السياسي الموجود) كان ضامراً في ذلك الوقت، وهذا المكوّن هو الأس المؤسس لفكرة المواطنة.

أمّا ما ذكره د. الشويري حول المرأة والمشروع القومي، فإنني أوافق عليه، فبالفعل أعطى المشروع القومي المرأة موقعاً غير مسبوق في المجتمع العربي: أعطاها حق التصويت، أعطاها المساواة (على الأقل النظرية) وقطع بها خطوة إلى الأمام على خلاف البنى التقليدية.

لكن النقطة التي ربما تحتاج إلى نقاش أوسع وهي تلك التي أخذها عَلَيّ

بشير نافع: وهي ما وصفه بالربط التعسفي الذي أقمته بين الديمقراطية والمواطنة. أولاً أنا تجاوزت تعريف المواطنة والانخراط بالنقاش النظري، باعتبار أنه تم تقديمها في ورقة د. علي الكواري. لكن، ومع ذلك، لا أستطيع إلاّ أن أربط فكرة المواطنة كما وردت في تعريف د. علي، وكما هي مفهومة في العصر الحديث بالديمقراطية. وإذا وضعنا التوترات الفكرية والتاريخية والمفهومة تجاه الغرب جانباً، فأنا شخصياً لا أعتقد أنه في التاريخ الإنساني كله وصلت البشرية إلى مفهوم يساوي بين الأفراد في بقعة جغرافية ما، إذا أقاموا فيها فترة ما، مساواة كاملة في الحقوق والواجبات ـ على الأقل نظرياً ـ كما هي في العصر الحديث وعبر الديمقراطية ومفهوم المواطنة. وسواء قلنا نعم أم لا، سواء توترنا ضد الغرب أم لم نتوتر، فإن هذه حقيقة لا تحتاج إلى جدل كبير، حتى في تاريخنا العربي والإسلامي لم نصل إلى هذه المرتبة من مساواة الأفراد المطلقة.

القوميون العرب كما يقول عباس شبلاق يدعمون الأنظمة الديكتاتورية العربية وهذا إطلاق يظلم القوميين. وأنا أقف الآن في موقف الدفاع عن القوميين الراهنين، ذلك أن في الإطلاق مبالغة لا تصحّ. يمكن أن يكون بعض القوميين قريبين من بعض أنظمة الحكم أو منخرطين فيها، لكن التيار الذي نتحدث عنه، والذي يسمى التيار القومي الفكري والنظري، والذين تدور تعبيراته حول المؤتمر القومي العربي والقريب منه، لا نستطيع أن نقول إنه يدعم الدكتاتوريات ضد التيار الإسلامي. هذا القول فيه قدر من التجاوز.

كل ملاحظات رفيق بوشلاكة عميقة، كما هي دائماً، لكنها تحتاج إلى وقت طويل لتناولها، وباختصار: تطرق رفيق إلى النقطة نفسها، وهي ارتباط تطور فكر المواطنة بالنشوء القومي في السياق الغربي. وهنا، فإنني قلت في الورقة بأن هذا الارتباط تطوّري، بمعنى أن هناك ميزاناً يعكس هذا التطور. فقد حاولت أن أقول إن هناك ميزاناً للحقوق والواجبات، وإنه في بداية نشوء الدولة القومية يكون هناك عنف في التطبيق، وهناك شراسة في تثبيت رسوخ الدولة، ولهذا يكون ميزان الواجبات بالغ الرجحان على ميزان الحقوق، لدرجة أنه تقريباً يتم سحق الفرد. لكن يبدأ ميزان الحقوق والواجبات بالتعدل التدريجي ضمن إطار الدولة إلى أن يصل إلى نقطة التوازن، وتهبط الدولة من علياىٔها وتصبح العلاقة ندّية وليست علاقة تسلطية، كما هو الحال إلى حدّ ما في كثير من التجارب الغربية الراهنة.

الفصل الرابع

مبدأ المواطنة في البلدان العربية
مناقشة عامة

علي خليفة الكواري

اسمحوا لي أن أطرح عليكم، لفتح باب المناقشة وتحفيز المشاركين عليها، الأسئلة الاستهلالية، التي تغطي المحاور الخمسة التالية:

١ ـ مراعاة مبدأ المواطنة في الحياة السياسية العربية

ما مدى مراعاة مبدأ المواطنة في الحياة السياسية العربية الراهنة بشكل عام؟ ما مدى إقراره على المستوى الرسمي وتجسيده في الدساتير وفي القوانين؟ وما مدى قبوله في الحياة السياسية للمجتمع، وانعكاسه على العضوية والحقوق والواجبات في تكوينات المجتمع الأهلي التقليدي، وفي تنظيمات المجتمع المدني الحديث؟

هل يمكن اعتبار مبدأ المواطنة بمفهومه المعاصر مؤسساً فكرياً ومقبولاً نفسياً ومستوعباً سياسياً لدى النخب الحاكمة و/أو لدى قيادات الحركات التي تنشد التغيير في البلاد العربية؟

هل مقاربات التيارات الفكرية للمفهوم المعاصر لمبدأ المواطنة كافية لخلق فهم مشترك لمبدأ المواطنة في المجتمع؟ هل مقاربات التيار الإسلامي والتيار القومي والتيار الماركسي ـ الاشتراكي والتيار الليبرالي ـ الرأسمالي في البلاد العربية كافية للوصول إلى مفهوم مشترك لمبدأ المواطنة، بما في ذلك تولّي

المناصب العامة، كما يقر بضرورة وجود حقوق اقتصادية واجتماعية لجميع المواطنين يلزم ضمانها من أجل تحقيق إنسانيتهم وتمكينهم من ممارسة حقوقهم القانونية والسياسية؟

هل أصبح تطبيق مبدأ المواطنة واعتباره مصدر الحقوق ومناط الواجبات يشكل مطلباً وطنياً يحظى بالأولوية في اهتمامات أي من الدولة أو في تحرك مجتمعها؟

هل هناك مقومات كافية في عقائد المجتمعات العربية وفي قيمها لتأسيس مبدأ المواطنة؟ هل هناك ثقافة سياسية تعيق إمكانية تأسيس مفهوم المواطنة في الحياة السياسية العربية؟

ما هي القيم التي يمكن استحضارها لتأسيس مبدأ المواطنة في الحياة السياسية العربية؟ ما هي العقبات التي تعيق قبول تلك القيم في الحياة السياسية؟

هل القصور عن مراعاة مبدأ المواطنة في الحياة السياسية العربية ـ إن وجد في أي بلد عربي ـ يعود إلى قصور الجانب القانوني المتعلق بالحقوق والواجبات، أم يعود إلى المواقف والسلوك (الثقافة) وما يترتب عليهما من مشاعر متبادلة بين فئات الشعب وجماعاته في كل بلد عربي، أم أنه يعود إلى قصور كليهما؟

هل القصور ـ إن وُجِدَ ـ عائد إلى غموض الهوية الوطنية لمجتمعات الدولة القطرية العربية وتنازع ولاءات فئات المجتمع، واقتصار الروابط بين أفراد المجتمع وجماعته على الجنسية (التابعية) دون وجود شعور كاف بالانتماء الداخلي يتغلب على غيره من انتماءات خارج الحدود؟ أم أن القصور عن مراعاة مبدأ المواطنة ـ إن وجد ـ عائد إلى طبيعة السلطة في الدولة العربية وعجزها عن بناء مؤسسة الدولة باعتبارها مؤسسة منفصلة عن شخص من يحكمها، الأمر الذي حال دون بناء دولة المؤسسات وأعاق عملية الاندماج الوطني وأخّر عملية التحول الديمقراطي؟

هل الواقع الراهن للدولة العربية القطرية ولطبيعة السلطة فيها وضعف تساند الأفراد والجماعات داخل مجتمع كل دولة، وضعف تفاعلهم الإيجابي لكسب الحاضر وتأمين المستقبل المشترك، يقف عائقاً أمام نمو الروح الوطنية وبناء المواطن الصالح الذي يصر على حقوق المواطنة لنفسه ولبقية مواطنيه،

ويؤدي واجباتها ويطالب الآخرين بأداء واجباتهم؟

٢ ـ إقرار مبدأ المواطنة في دساتير البلدان العربية

ما الدساتير العربية الراهنة التي ترقى من حيث المبدأ إلى إقرار مبدأ المواطنة؟ وما الدساتير والنظم الأساسية الراهنة التي لا ترعى متطلبات إقرار هذا المبدأ؟ هل عطلت التعديلات غير الدستورية وإعلانات حالة الطوارئ لفترات طويلة، العمل بمبدأ المواطنة في بعض دساتير البلدان العربية؟

هل أقر أي دستور أو نظام أساسي في أي من البلدان العربية أو الإسلامية، مبدأ المواطنة في العصر الحديث؟ ما هي النصوص الدستورية التي تشير إلى إقرار مبدأ المواطنة في تلك الدساتير؟ هل كان ذلك الإقرار مجرد نصوص، أم أنه قد وضع موضع التطبيق؟ ما مصير تلك الدساتير إن وجدت؟ ولماذا تعطل العمل بها إن كانت قد عطلت؟

هل وجود دستور ديمقراطي لازم لمراعاة مبدأ المواطنة؟ أي من مبادئ الدستور الديمقراطي لا يمكن القول بمراعاة مبدأ المواطنة في حالة غيابها:

أ ـ هل التسليم بمبدأ «الشعب مصدر السلطات» وأن لا سيادة لفرد ولا لقلة على الناس شرط جوهري يلزم إقراره والعمل به من أجل مراعاة مبدأ المواطنة؟ هل يقتضي إقرار مبدأ «الشعب مصدر السلطات» أن يكون الدستور نفسه من وضع جمعية تأسيسية منتخبة انتخاباً عاماً حراً ونزيها يحق أن يشترك فيه ـ انتخاباً وترشيحاً ـ كل البالغين الراشدين ممن يحملون جنسية الدولة من دون تمييز بسبب الدين أو المذهب أو العرق أو الجنس؟

هل يجب على الدستور الديمقراطي، كي يكون مراعياً لمبدأ المواطنة، أن يتضمن ويضمن، الحد الأدنى من الحقوق القانونية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والبيئية لكل مواطن بالقدر الذي يمكّنه من المشاركة السياسية الفعالة في اتخاذ القرارات الجماعية العامة والملزمة، والدفاع عن مصالحه المشروعة؟

هل على الدستور الديمقراطي، كي يكون مراعياً لمبدأ المواطنة، أن ينص على حق كل المواطنين من دون تمييز في تولّي المناصب العامة في السلطة التنفيذية والتشريعية والقضائية؟

ما التجاوزات التي يمكن قبولها مرحلياً على مسألة وضع الدستور وإقراره من قبل جمعية تأسيسية؟ ما الحد الأدنى من الحقوق الاقتصادية والاجتماعية التي تمكن المواطن من ممارسه الحقوق القانونية والسياسية على أرض الواقع؟

ب ـ أي من مبادئ الدستور الديمقراطي التالي له تأثير في مراعاة مبدأ المواطنة وتمكين المواطن من ممارسة حقوق المواطنة وأداء واجباتها:

* هل سيطرة أحكام القانون والمساواة أمامه من دون تمييز، شرط لمراعاة مبدأ المواطنة؟

* هل عدم الجمع بين أي من السلطة التشريعية والتنفيذية أو القضائية في يد شخص أو مؤسسة واحدة شرط ضروري لضمان مراعاة مبدأ المواطنة؟

* هل ضمانات حقوق الإنسان وضمان الحريات العامة ـ ومنها حرية التنظيم بما في ذلك تشكيل الأحزاب السياسية والانضمام إليها والتعبير بالقول والتظاهر السلمي ـ وتأكيد العمل بتلك الضمانات من خلال كفاية النظام القانوني ونزاهة القضاء وشمول نطاقهما كل ما تطاله أوجه الاختلاف، بالإضافة إلى حيوية المجتمع ووعي الرأي العام وفاعلية تنظيمات المجتمع المدني، شروط جوهرية لمراعاء مبدأ المواطنة؟

* وأخيراً وليس آخراً، هل تداول السلطة التنفيذية ـ رئيس الجمهورية والوزارة في الدول الجمهورية، ورئيس مجلس الوزراء والوزراء في دول الملكية الدستورية ـ وفق انتخابات دورية عامة حرة ونزيهة تحت إشراف قضائي مستقل وشفافية عالية تحد من الفساد والإفساد والتضليل والتزوير في العملية الانتخابية شرط جوهري لمراعاة مبدأ المواطنة؟

ما هي التجاوزات أو القيود التي يمكن قبولها مرحلياً على أي من مبادئ الدستور الديمقراطي السابق ذكرها، من أجل التوافق على الانتقال إلى نظام حكم ديمقراطي من دون أن يخل ذلك بالحد الأدنى من مقومات وشروط مراعاة مبدأ المواطنة؟ وما هي الضمانات والاحتياطات الواجب تضمينها الدستور من أجل التأكد من عدم جمود الصيغة التوافقية للممارسة الديمقراطية ووقوفها حائلاً أمام إقرار مبدأ المواطنة الكاملة غير المنقوصة وتوفير شروط التطور السياسي والنضج الديقراطي والسلم الاجتماعي وما يترتب عليها من إمكانيات أمن ونماء؟

٣ ـ قبول مبدأ المواطنة في المجتمع

ما مدى قبول المجتمع في كل قطر عربي لمبدأ المواطنة؟ أي من مجتمعات البلدان العربية يغلب على مجتمعه مراعاة مبدأ المواطنة؟ هل يغلب على التكوينات الاجتماعية التقليدية أو الحديثة في أي من البلدان العربية، الطابع الوطني والعضوية المفتوحة، بصرف النظر عن الدين والمذهب والعرق والجنس؛ أم أنها تكوينات فئوية تقوم على العلاقات الوراثية؟ هل يتضامن المواطنون ويتساندون ويتفاعلون إيجابياً عبر علاقاتهم وارتباطاتهم الوراثية من منطلق وحدة المصير والمصالح المشتركة؟

إلى أي درجة نجحت كل من البلدان العربية في تحقيق عملية الاندماج الوطني؟ هل يغلب على فهم الجماعات لمسألة الاختلاف داخل المجتمع أنها تنوع ضمن الوحدة، أم أنها تعتبر لمسألة الاختلاف تمايزاً يقتضي إخضاع بعض الجماعة لبعضها الآخر بدلاً من الاستعداد لمشاركتها في الخيرات وعملية اتخاذ القرارات الجماعية على قدم المساواة؟

ما مدى وجود تيار رئيسي واضح في كل من مجتمعات البلدان العربية؟ وما مدى نمو رأي عام يعبّر عن توافق على قواسم وطنية مشتركة؟ هل تغلب الروح الوطنية على توجهات النشطاء؟ وهل تتوافق رموز الفكر والعمل المؤثرون في توجهات وحركة الجماعات على أولويات وطنية، أم أن أولويات كل منها تتعارض مع أولويات الآخرين وتقف حائلاً دون قبول الآخر والتفاهم معه على قواسم مشتركة والعمل المشترك من أجل تحقيقها؟

ما هو واقع تكوينات المجتمع الأهلي التقليدي؟ وما هو واقع تنظيمات المجتمع المدني الحديث؟ هل تكوينات المجتمع الأهلي التقليدي تكوينات وطنية ذات توجهات وطنية تتفاعل إيجابياً مع غيرها، أم أنه يغلب عليها الانغلاق وتوجهات الإقصاء والنظر بدونية إلى الآخرين؟ هل هناك مجتمع مدني حديث فعال؟ هل هناك أحزاب ونقابات ومنظمات وجمعيات نفع عامّ؟ هل تشكل تنظيمات المجتمع المدني ثقلاً في المجتمع؟ وما مدى قدرتها على تكوين رأي عام وطني مؤثر؟

هل تمارس تنظيمات المجتمع المدني من أحزاب ونقابات ومنظمات وجمعيات نفع عام، الديمقراطية داخلها؟ وهل تمارس هذه التنظيمات الديمقراطية فيما بينها، أم يغلب على ممارسات تنظيمات المجتمع المدني طابع

الاستبداد والزعامات الفردية والجنوح إلى عدم التعاون مع الآخرين، بصرف النظر عن الاعتبارات الوطنية؟ هل تنظيمات المجتمع المدني تنظيمات جماهيرية أم أنها تجمعات نخبوية أو فئوية لا يسمح لها أسلوب إداراتها، واستحواذ قياداتها على التوسع والانتشار خَوفاً على سلطة مؤسسيها وتحكمهم في التنظيم؟ هل يتم تداول السلط في تنظيمات المجتمع المدني؟ وهل يمكن ترشيد وتطوير السياسات من الداخل أم أن الإقصاء أو الانشقاق مصير كل فرد أو جماعة لديها اجتهاد مختلف عن اجتهاد الزعامة التاريخية؟

هل تعبر تنظيمات المجتمع المدني من أحزاب ونقابات ومنظمات وجمعيات نفع عام عن قبول المجتمع لمبدأ المواطنة؟ هل تعكس تنظيمات المجتمع المدني ذلك القبول من خلال سياستها وعلاقاتها؟ هل تجسّد تنظيمات المجتمع المدني قبول المجتمع لمبدأ المواطنة من خلال عضويتها؟ إلى أي مدى تكون عضوية تنظيمات المجتمع المدني مفتوحة في حدود أغراضها لجميع من يحمل جنسية الدولة بصرف النظر عن أي تميز؟ هل تعكس تنظيمات المجتمع المدني الفروقات الدينية والمذهبية والعرقية؟ هل هي امتداد لتكوينات المجتمع الأهلي التقليدي الوراثية؟ هل يحكم العضوية في تنظيمات المجتمع المدني اعتبار المصالح المشتركة والاهتمامات الوطنية المتقاربة؟ هل اتجاهات التغيير ـ إن وجدت ـ في تنظيمات المجتمع المدني تشير إلى تزايد الاعتبارات المصلحية على الاتجاهات والاهتمامات الوطنية المشتركة في تشكيل تنظيمات المجتمع المدني، أم أن تلك المتغيرات تمثل ارتداداً إلى الاعتبارات والعلاقات الوراثية من قبلية وطائفية وعرقية ومناطقية؟

هل تنظيمات المجتمع المدني مستقلة، سيدة قراراتها، تتمتع بحرية التعبير في حدود قوانين تنسجم مع مبادئ الممارسة الديمقراطية؟ ما طبيعة القوانين التي تحكم العمل الأهلي؟

هل سياسات وتوجهات أغلب تنظيمات المجتمع المدني تنطلق من اعتبارات وطنية وتعتمد على تمويل وطني أم أن هناك اختراقاً أجنبياً لتوجهاتها واهتماماتها؟

هل تنظيمات المجتمع المدني منظمات غير حكومية حقاً، أم أنها منظمات حكومية تحت غطاء أهلي؟

٤ ـ مبررات ودواعي مراعاة مبدأ المواطنة

هل هناك حاجة لإعادة تأسيس أي من نظم الحكم العربية الراهنة على قاعدة المواطنة؟ ما المبررات المبدئية والدواعي العقلية لتطبيق مبدأ المواطنة في

البلدان العربية؟ هل هناك دواعٍ ملحّة لتأسيس النظام السياسي على قاعدة المواطنة المتساوية غير المنقوصة فيّ الحقوق والواجبات، ومن حيث تولي المناصب العامة وتداول السلطة سلمياً؟ هل هناك بديل لإعادة تأسيس الحياة السياسية الراهنة بعيداً عن إقرار مبدأ المواطنة والعمل به؟

ما هذا البديل ـ إن وجد ـ ؟ وهل هو قادر على تحقيق الاندماج الوطني وتنمية القدرات وإطلاق الطاقات من أجل تحقيق الأمن والنماء؟ هل هو قادر على تأسيس حياة سياسية تحظى بالقبول وتتمتع بالرضى بعيداً عن قهر السلطة وتفشّي العنف والعنف المضاد؟ هل هو قادر على تحقيق السلم الاجتماعي في المدى البعيد وتجنب الفتن الداخلية والحروب الأهلية واحتمالات التدخل الخارجي، بقصد تفكيك المجتمعات العربية وتمزيق الكيانات القائمة؟ كيف يمكن إثبات قدرة ذلك البديل على أرض الواقع، ومن خلال الاستدلال بممارسات حكم حقيقي معاصرة؟

هل يمكن أن تتحقق اليوم مقتضيات كرامة الإنسان الذي كرمه الله واستخلفه على الأرض، من دون إقرار مبدأ المواطنة الكاملة غير المنقوصة من حيث المبدأ، بعد أن تم اكتشاف مبدأ المواطنة ونجح توظيفه في الحياة السياسية؟ هل تتحقق صيانة حقوق الإنسان وتمكينه من أجل الدفاع عنها من دون قبول مبدأ المواطنة والعمل بها؟ هل متطلبات تحقيق قيم المساواة والعدل والإنصاف تتحقق من دون مراعاة مبدأ المواطنة؟ هل من حق بشر، أو قلة من البشر، أن تتحكم في عملية اتخاذ القرارات العامة الملزمة لشعب، وأن يكون لها القول الفصل المطلق في توزيع الخيرات وتحديد الخيارات؟

هل تقتضي مسؤولية الإنسان تجاه مصيره أن يتمتع بحقوق المواطنة ويؤدي واجباتها؟ هل سعيُ الإنسان من أجل تأمين الحاضر وكسب المستقبل، يمكن أن يثمر من دون أن يتمتع بحق المشاركة السياسية الفاعلة باعتباره مواطناً على قدم المساواة مع غيره من المواطنين في الحقوق أو في الواجبات؟

هل ينتقص من صفة المواطن الصالح، إن هو تخاذل عن أداء واجباته أو تنازل عن حقوق المواطنة؟ ما هي الخسائر الوطنية والشخصية التي يؤدي إليها التخاذل والتنازل في المجتمع عن طلب حقوق المواطنة وأداء واجباتها؟ هل هناك أي مكاسب وطنية أو شخصية في المدى البعيد تبرر تخاذل أو تنازل الشعوب عن واجبات المواطنة وحقوقها؟ ماذا يفيدنا التاريخ المعاصر عن حاضر ومستقبل

الشعوب التي ناضلت في سبيل أداء واجبات المواطنة والتمتع بحقوقها وتمكنت من ذلك مقارنة بغيرها من الشعوب والأمم؟

هل يمكن بناء الدولة الحديثة باعتبارها مؤسسة منفصلة عن شخص من يحكمها، يمارس الحكم فيها عن طريق المؤسسات، من دون إقرار مبدأ المواطنة والعمل به؟

هل يمكن بناء الدولة القابلة للنمو، والقادرة على توفير مقومات الأمن الوطني في البلاد العربية سلمياً، من خلال الاندماج الإقليمي والتكامل من دون أن تمارس الشعوب مبدأ المواطنة، وتوظيف ما يتيحه من مشاركة سياسية فعالة لتمثيل مصالحها والتعبير عن متطلبات تأمين المستقبل في عالم تحكمه التكتلات الكبرى وتطغى فيه مصالح القوي على المصالح المشروعة للصغير الضعيف؟

هل يمكن تحقيق الاندماج الوطني من دون مراعاة مبدأ المواطنة؟ هل يمكن تحويل أوجه الاختلاف الديني والمذهبي والعرقي والقبلي والمناطقي أو الفكري والطبقي والاجتماعي والثقافي الذي تزخر بمظاهره الدولة القطرية العربية اليوم، إلى تنوع داخل الوحدة يغني المجتمع ويثري الدولة من دون إقرار مبدأ المواطنة والعمل به؟

هل يمكن تنمية مقومات السلم الاجتماعي من دون مراعاة مبدأ المواطنة؟ هل يمكن إرساء قواعد تنمية شاملة مستدامة تكون مشاركة الإنسان غايتها ووسيلتها، من دون قبول مبدأ المواطنة والعمل به؟ هل يمكن ضبط السلطة وعقلنة سلوكها وترشيد قراراتها من دون إقرار مبدأ المواطنة وتفعيل ما يترتب عليه من مشاركة سياسية؟

أليس إقرار مبدأ المواطنة والعمل به هو حجر الأساس في عملية التحول الديمقراطي المعاصر؟ هل يمكن الحديث عن الديمقراطية وقيام نظم حكم ديمقراطية في البلاد العربية قبل أن يقر مبدأ المواطنة الكاملة غير المنقوصة ويتم العمل به؟

هل يمكن الحد من التدخلات الأجنبية في الشؤون الداخلية تحت مبررات التدخل الإنساني ومناصرة الفئات التي يتم انتقاص حقوقها، من دون مراعاة مبدأ المواطنة، بصرف النظر عن الدين والمذهب والعرق والجنس؟ هل يمكن

وضع حدّ لأسباب الفتن والحروب الأهلية المادية والفكرية من دون إقرار مبدأ المواطنة والعمل به؟ هل يمكن في عصر حقوق الإنسان وثورة المعلومات والاتصالات وتقارب الثقافات وانتشار نظم الحكم الديمقراطية ونجاحها، أن ترضى جماعة أو فئة ممن يحملون جنسية الدولة بالمواطنة من الدرجة الثانية؟ أليس تأجيل مواجهة التغيرات العالمية في الفكر وفي الممارسة السياسية اليوم، بمثابة قنبلة موقوتة في كل بلد لم تحسم فيه مسألة الانتماء وإقرار مبدأ المواطنة الكاملة غير المنقوصة ويؤسس فيه النظام السياسي على قاعدة الديمقراطية وحقوق الإنسان؟

هل يمكن أن تستقر دولة معاصرة، وأن يتفاعل إيجابياً مجتمع معاصر لما فيه تحقيق مصالحه واستتباب أمنه الوطني وتنمية قدراته التنموية من دون أن يصبح مبدأ المواطنة حجر الزاوية في بنائه الدستوري ونظامه السياسي والاقتصادي والاجتماعي؟ هل هناك بديل لإقرار مبدأ المواطنة الكاملة غير المنقوصة يحقق العدل والمساواة والإنصاف ويكفل الأمن والنماء في المدى البعيد؟

ما هو هذا البديل؟ وما هي أوجه التعارض بينه وبين مقومات وشروط مبدأ المواطنة الكاملة غير المنقوصة؟ كيف يحل هذا البديل شبهة المواطنة من الدرجة الثانية؟ كيف يتم إقناع بعض جماعات المواطنين وفئاتها بالتنازل عن حقهم في تولي المناصب العامة على قدم المساواة مع بقية مواطنيهم؟ وكيف يتم إقناع المحرومين بالتنازل عن الحد الأدنى من الحقوق الاقتصادية والاجتماعية اللازمة لتحقيق إنسانيتهم والدفاع عن مصالحهم والتعبير عن اهتماماتهم؟ كيف يؤمن هذا البديل المشاركة السياسية الفعالة لكل أفراد المجتمع وجماعته من دون تمييز؟ هل توجد ممارسة ناجحة لهذا البديل على أرض الواقع، أم أنه مثل أعلى (Ideal) تتم مقارنته بواقع ممارسات معاصرة تشوبها النواقص؟ هل من العدل والمنطق أن يقارن وضع مثالي (Ideal) بوضع واقعي، أم يجب مقارنة الوضع المثالي بوضع مثالي، والوضع الفعلي بوضع فعلي، تتم ممارسته في الوقت الحاضر ضمن معطيات العصر ومقتضياته؟

٥ ـ المقاربات الفكرية والمصالحات التاريخية المطلوبة

ما المقاربات الفكرية المطلوبة لتأسيس مفهوم المواطنة في الحياة السياسية العربية؟ ما المصالحات التاريخية التي يجب السعي إلى تحقيقها بين التيارات

الفكرية والحركات السياسية من ناحية، وبينها وبين النخب الحاكمة من ناحية أخرى، من أجل إقرار مبدأ المواطنة والعمل به؟

هل محصلة مقاربات الفكر السياسي العربي بشكل عام عبر التيارات المختلفة كافية لتأسيس مبدأ المواطنة والعمل به في الحياة العربية؟ ما هي المقاربات المطلوبة من مفكري كل تيار؟ هل توجهات الحكام في البلدان العربية بشكل عام تساعد على التوافق المجتمعي بين السلطة والشعب على إقرار مبدأ المواطنة دستورياً والعمل به على المستوى الرسمي؟

ما هي محصلة مقاربات تيارات الإسلام السياسي لمبدأ المواطنة؟ ما مدى كفايتها؟ ما مدى كفاية مقاربات المفكرين والفقهاء المجتهدين؟ وما مدى انعكاسها على فكر وممارسة الحركات الإسلامية التي وصلت إلى الحكم في السودان وإيران على سبيل المثال؟ هل أقرت تلك التجارب في الحكم الإسلامي مبدأ المواطنة؟ هل كان لدى تلك التجارب اعتبارات عقائدية حالت دون إقرار مبدأ المواطنة الكاملة غير المنقوصة بصرف النظر عن الدين والمذهب وتقدير تقوى الأفراد من قبل نظام الحكم وأجهزته؟ هل كانت أوجه القصور ـ إن وجدت ـ لأسباب مرحلية ولضرورات عملية فقط ؟ ما هي أوجه القصور وما أسبابها؟

ما هي محصلة مقاربات التيارات القومية العربية لمبدأ المواطنة؟ ما مدى كفاية تلك المقاربات لإقرار مبدأ المواطنة، بصرف النظر عن اللغة والعرق والالتزامات العقائدية القومية العربية للأفراد؟ هل ممارسات الحركات القومية العربية التي وصلت للحكم ـ في مصر وسوريا والعراق واليمن على سبيل المثال ـ أقرت مبدأ المواطنة الكاملة غير المنقوصة وعملت به؟ هل كانت أوجه القصور ـ إن وجدت ـ في أي من تلك الممارسات لاعتبارات عقائدية، أم أنها كانت مرحلية لضرورات عملية؟ أم أن القصور يعود لأسباب أخرى؟ ما هي هذه الأسباب ـ إن وجدت؟

ما هي محصلة مقاربات التيارات الليبرالية ـ الرأسمالية العربية لمبدأ المواطنة؟ وما هي محصلة مقاربات التيارات الماركسية ـ الاشتراكية العربية لمبدأ المواطنة؟ ما مدى كفاية مقاربات كل منهم؟ وما مدى انعكاس المقاربات الفكرية على الممارسة العملية عندما وصلت التيارات الليبرالية ـ الرأسمالية، والماركسية ـ الاشتراكية للحكم في بعض البلدان العربية؟ ما هي أوجه القصور في فكر

وممارسات التيارات الماركسية ـ الاشتراكية والتيارات الليبرالية ـ الرأسمالية عن إقرار مبدأ المواطنة والعمل به ـ إن وجد ـ وما هي أسباب القصور؟

هل القصور في فكر وممارسة الحركات السياسية التي وصلت للحكم في البلدان العربية عبر التاريخ الحديث خاص بتيار، أم أنه قصور عام يعبر عن طبيعة الحكم العربي الراهن؟

ما هي المجالات التي تتطلب مقاربتها لإقرار مبدأ المواطنة من قبل التيارات الفكرية والحركات السياسية التي تنشد التغيير؟ هل مجال المشاركة السياسية الفعالة من قبل أفراد المجتمع وجماعاته من دون تميّز، تحتاج إلى مقاربة فكرية من قبل أي من التيارات الفكرية؟ هل المساواة في كل من الحقوق القانونية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية، تتطلب مقاربة عقائدية من أي من التيارات؟ هل اعتبار الشعب مصدر السلطات يحتاج إلى مقاربة؟ هل تولي المناصب العامة من قبل المواطنين، بصرف النظر عن الدين والمذهب والعرق والجنس والالتزام العقائدي، يحتاج إلى مقاربة من أي من التيارات الفكرية الفاعلة على الساحة العربية؟

هل تمكين المرأة من ممارسة حقوق المواطنة الكاملة يحتاج إلى مقاربات خاصة؟ هل هناك معوقات ثقافية واجتماعية تضيف عقبات في سبيل ممارسة المرأة ما هو متاح للرجل من حقوق المواطنة؟ ما هي هذه المعوقات وكيف تمكن مواجهتها؟

هل النشأة الاستعمارية القسرية لبعض البلدان العربية تعيق اليوم عملية الاندماج الوطني وتضعف شعور الانتماء؟ هل فصل بعض المجتمعات والجماعات عن بعضها وإقامة حدود الدولة الحديثة فيما بينها أثّر في انتماء بعض الجماعات للدولة القطرية وأضعف ولاءهم؟

هل يؤدي مزيد من التكامل العربي والوحدة بين الأقطار العربية، أو أي مجموعة منها، إلى تخفيف حدة التمزقات الاجتماعية التي أدت إليها نشأة الدولة القطرية؟ هل يمكن تنمية شروط أفضل للاندماج الوطني؟ وما الشروط التي يمكنها إبراز هوية وطنية جامعة تحقق انتماء أفضل لدى الأفراد والجماعات؟

هل تؤدي ضرورات كسب الحاضر وتأمين المستقبل إلى ضغوط على المقاربات الفكرية لجميع التيارات والحركات السياسية الفاعلة يجعلها تقبل، ولو

على مضض، مبدأ المواطنة الكاملة غير المنقوصة؟ هل إدراك احتمالات الفتن والمخاطر الخارجية وأبعادها يمكن أن يخلق وعياً بضرورة مراعاة مبدأ المواطنة في البلدان العربية وحفز رموز الفكر والعمل الأهلي والرسمي على إقرار مبدأ المواطنة والعمل به؟

ما هي المصالحات المطلوبة بين التيارات الفكرية الفاعلة على الساحة العربية لقبولها ـ مجتمعة ـ مبدأ المواطنة وعملها المشترك من أجل وضعه موضع التطبيق؟ ما هي الحوارات المطلوب إجراؤها بين التيارات الفكرية للتقريب بينها وإزالة التعارض العقائدي بين مفهوم كل منها لمبدأ المواطنة ومفهوم الآخرين؟

ما هي المصالحات التاريخية المطلوب الوصول إليها بين الشعوب وحكوماتها لإقرار مبدأ المواطنة واعتبار الشعب مصدر السلطات؟ ما هي الخطوات المرحلية، وما هو التدرج الذي يؤدي إلى مراعاة مبدأ المواطنة؟

ما هي المخارج التي يمكن أن تساعد على قبول الحكام والنخب الحاكمة والفئات الاجتماعية المحظوظة، تطبيق مبدأ المواطنة على حساب بعض امتيازاتها؟ ما هي الامتيازات التي يمكن قبولها مرحلياً من أجل التوافق على دستور ديمقراطي؟

ما هي القواسم المشتركة التي تجعل التيارات الفكرية والحركات السياسية تنخرط في عمل مشترك لإقرار مبدأ المواطنة على المستوى الرسمي وتأسيس النظام السياسي على قاعدة الديمقراطية؟ ما هي العقبات التي تقف أمام قيام المجتمع الوطني الديمقراطي الواحد الفاعل القادر على التفاوض مع نظم الحكم القائمة على شروط مصالحة وطنية بين الحكام والشعوب؟ ما هي القواسم المشتركة التي يمكن أن يؤسس عليها هذا التجمع الوطني الساعي إلى تطبيق دستور ديمقراطي؟ هل سراة الفكر والعمل على المستوى الأهلي والرسمي على مستوى هذه المسؤولية التاريخية؟ من أين تكون البداية؟

المناقشات

١ ـ روبرت مابرو

السؤال المطروح طبعاً هو: ما مدى مراعاة مبدأ المواطنة في الحياة السياسية العربية بشكل عام؟ طبعاً السؤال هو سؤال نظري حصل حوله نقاش صباح اليوم. كما تم التعرض إلى مفهوم المواطنة. ومن هنا يمكننا أن نرى إذا كان هناك مراعاة لهذا المفهوم في الحياة السياسية العربية.

النقطة الأولى: التي يجب أن نتفق عليها أنه لا توجد مواطنة إلاّ إذا وجد وطن. فهل معنى الوطن في هذا الحوار هو القطر؟ الدولة؟ مصر، لبنان، سوريا (. . . أو هل المواطنة لها معنى أوسع؟

النقطة الثانية: هناك فرق بين المواطن والتابع (Subject)؟ في اللغة العربية قد يصح أن نقول (التابع) أو الرعية. لكن الدكتور علي خليفة الكواري نصحني أن لا أستخدم هذه الكلمة لأن لها مفاهيم مختلفة. ما الفرق بين المواطن والرعية؟ الفرق الأساسي في رأيي أنا أن للمواطن وللتابع أو الرعية حقوقاً وعليه واجبات. المواطن له حقوق وعليه التزامات، والتابع له حقوق وعليه التزامات. ولكن نسبه الحقوق بالمقارنة للواجبات للمواطن أكبر من التابع. حقوق التابع محدودة وواجباته كثيرة. المواطن فيه توازن بين الحقوق والواجبات، هذا يعني أنه من الصعب أن يحدد الإنسان مفهوم المواطن أو التابع من دون الإشارة إلى نظام الحكم، فلو كان نظام الحكم ديكتاتورياً مثلاً أو إمبريالياً، لن يبقى المواطن مواطناً في الحقيقة، وسيبقى تابعاً أو من الرعايا. إذا كان الحكم ديمقراطياً فمفهوم المواطن له معنى أفضل. وفي الواقع لا توجد ديمقراطية بحتة في أي مكان ولا حتى في بريطانيا، ولا توجد ديكتاتورية بحتة أو إمبريالية بحتة. لماذا؟ لأن الدكتاتوريات والديمقراطيات تختلف بحسب

الدستور، بحسب اتجاهات التغيير، بحسب الوضع السياسي. بعض الدول الديمقراطية تعطي حقوقاً أكثر وبعضها تعطي حقوقاً أقل للمواطن. كذلك الدكتاتوريات، بعضها يسمح ببعض الحقوق لشعبها وبعضها لا يسمح. الامبراطورية الرومانية، مثلاً، كانت تعطي الأقلية حقوقاً مهمة جداً. فالنظام السياسي مهم جداً في تعريف المواطنة. والمواطنة لها أيضاً بعد ثانٍ، وهو الهوية (لبناني، مصري، باكستاني). هناك شيء ذاتي بيني وبين المجتمع. هناك علاقة تتضمن عاداتٍ، تقاليد، طريقة كلام، طريقة تفكير. هذه أمور مهمة للمواطن، ولكن ليست كل مواطنة تملك كل أبعاد الهوية وتؤسس مفهوم المواطنة على العلاقة الذاتية بين الفرد والمجتمع والبلد، هذا يؤدي إلى عامل مهم في المواطنة. في النهاية المواطن هو مصدر الوطنية، ولذلك المواطن مستعد للموت في سبيل وطنه. طبعاً لن تكون هناك فرصة لكل شخص لأن يضحي بنفسه. إنما المواطن عليه أن يكون مستعداً للتضحية. فأنا كمواطن غير مستعد لذلك إلا إذا كان لي علاقة ذاتية تحدّد هويتي. وهناك نوع من العلاقة القوية بين هذه الهوية والبيئة أو الثقافة أو القيم. أحياناً أموت في سبيل البلد لأنني مضطر.

ولذلك في رأيي «أن أهم نقطة في هذا النقاش هي أن لا تكون الإجابات عن الأسئلة الاستهلالية بنعم أم لا.

ما مدى مراعاة مبدأ المواطنة؟ الرد، ليس هناك مراعاة تامة، وكذلك فإن مراعاة مبدأ المواطنة ليست منعدمة. يوجد درجات، لذلك أحياناً تكون المراعاة كبيرة وأحياناً قليلة، ولكن لا تكون غير موجودة أبداً. لا تختلف المراعاة كذلك، ليس من ناحية الدرجة، لكن أحياناً من ناحية النوعية، هناك مراعاة ذات معنى، وأحياناً شكلية من دون معنى.

النقطة الأخيرة تتعلق بموضوع يكثر طرحه في الوقت الحاضر. هذا هو موضوع المجتمع المدني. ما هو؟ أنا غير موافق مع التعريف الحديث، لأنه ليس له أساس في التاريخ الفكري. القول إن: أي منظمة غير حكومية تعتبر من مؤسسات المجتمع المدني أصبح مفهومه هو مجموعة الـ (NGOs). في رأيي هذا مفهوم، أو تعريف غربي أمريكي، له مصلحة سياسية. علينا التمييز، وإذا كانت الـ (NGOs) وطنية فهذا موضوع ثان. وإذا كانت الـ (NGOs) دخيلة، فطبعاً تستخدم لأغراض سياسية خارجية، كما حصل في بعض الأحوال في كل البلدان العربية.

المجتمع المدني أكثر من الـ (NGOs) هو مجموعة المؤسسات، أو حتى لنقل الإنجازات التي يأخذها المواطنون من أجل أن يعملوا بطرق جماعية وليست فردية لتأدية بعض الأغراض الاجتماعية أو السياسية أو الاقتصادية، يعملون بحرية وفي إطار القانون، ولكل بكامل الاستقلالية في القرار. وهذه تسمح للمواطنين أن يبرزوا وينفذوا أفكارهم ومشاريعهم في صالح المجتمع وفي صالح الأفراد.

المكسب من إنشاء مجتمع وطني قومي مدني أن يساعد على تعزيز مفهوم المواطنة. لا يمكن أن يوجد مجتمع مدني في الأصل إذا لم يكن هناك مفهوم للمواطنة. ولكن إذا كان مفهوم المواطنة موجوداً حتى في حالة ضعيفة، والمجتمع المدني ينمو، فمفهوم المواطنة يزداد. وهذه نقطة مهمة للمناقشة، وعلينا أن نتحرى إذا كانت موجودة في بعض الأقطار العربية أم لا.

٢ ـ صباح المختار

استمعنا إلى ورقة د. علي الكواري وكذلك د. عبد الوهاب الأفندي، عن مفهوم المواطنة، وجرت مقارنة مع المفاهيم المختلفة والتعاريف الحديثة والقديمة وأخذنا فيها ناحية التسلسل التاريخي: د. عصام النقيب يتساءل: هل المواطنة نتيجة للجنسية أم الجنسية هي نتيجة المواطنة؟ وأعطى مثلاً في هذا الشأن بالقول إنّ في الغرب حالياً كثيرين من المغتربين في هذا المجتمع، أصبحوا مواطنين، اكتسبوا الجنسية في حين أن في بلداننا، بلد الأصل، نصبح مواطنين لأننا نحمل الجنسية، وخصوصاً أن الأجانب الذين يعيشون في أوطاننا لا يكتسبون الجنسية حتى وإن أقاموا لفترات طويلة كما هو الحال في كثير من الحالات. يثير هذا السؤال مسألة: هل الجنسية هي نتيجة للمواطنة، أو المواطنة هي نتيجة للجنسية؟

الذي تفضل به د. عبد الوهاب عندما ذكر المثل التاريخي، أثينا، أن المواطنة كانت هي نتيجة الجنسية، إن الأشخاص الذين يقيمون في أثينا أصبحوا مواطنين، فالجنسية في ذلك الوقت كانت هي السبب، والنتيجة هي المواطنة. في الوقت نفسه، مثلاً، من الممكن تصور أنه في المجتمع في الدولة الإسلامية، الجنسية في ذلك الوقت، هي دين الإنسان، وهذا هو الذي يعطيه الصفة، أي إن المسلم في الدولة الإسلامية تكون له المواطنة بغضّ النظر عن مختلف المعايير والتسلسل التاريخي. في تصوري أن مفهوم المواطنة له ثلاثة عوامل رئيسية:

العامل الرئيسي **الأول**: هو عامل التشريع، أي يجب أن يكون هناك نوع من القواعد المكتوبة أو المتعارف عليها لتحديد مفهوم المواطن.

العامل **الثاني**: هو عامل تطبيق هذه القواعد القانونية أو التشريعية.

والعامل **الثالث**: هو ناحية حماية هذه القواعد الموضوعة.

أعتقد أنه إذا انتقلنا إلى العصر الحديث بصورة سريعة ونظرنا إلى الناحية التشريعية، فإن هناك تشريعات عربية. ذكر صباح اليوم أن أغلب بلدان الخليج ليس لديها دساتير، أو أن كثيراً من البلدان العربية ليس لديها دساتير. هذا الكلام في الحقيقة غير صحيح، البلدان العربية من دون استثناء لديها دساتير. أنا عندي ١٥ ـ ١٧ دستوراً للدول العربية.

فعلى سبيل المثال: دستور دولة الكويت، المادة (٢٩) منه، فيها العبارات التالية: «الناس سواسية في الكرامة الإنسانية، وهم متساوون لدى القانون في الحقوق والواجبات العامة، لا تمييز بينهم في ذلك بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو الدين».

المادة (٩) من النظام الأساسي المؤقت في قطر: «الناس متساوون في الحقوق والواجبات العامة، وذلك دون تمييز بينهم بسبب العنصر أو الجنس أو الدين». المادة (١٢) تتحدث عن حرمة المساكن، المادة (١٧) عن حرية النشر والصحافة، المادة (٤) تتحدث عن الوظيفة العامة.

في الدستور العراقي مثلاً، المادة (١٩) الفقرة أ ـ «المواطنون سواسية أمام القانون دون تفريق بسبب الجنس أو العرق أو اللغة أو المنشأ الاجتماعي أو الدين»، والفقرة ب تنص على أن «تكافؤ الفرص لجميع المواطنين مضمون بحكم القانون».

المادة (٢٥) من الدستور السوري، الفقرة أ ـ «الحرية حق مقدس وتكفل الدولة للمواطنين حريتهم الشخصية وتحافظ على كرامتهم وأمنهم»، الفقرة الثانية تنص «سيادة القانون مبدأ أساسي في المجتمع والدولة»، في الفقرة الثالثة «المواطنون متساوون أمام القانون في الحقوق والواجبات»، الفقرة الرابعة «تكفل الدولة مبدأ تكافؤ الفرص بين المواطنين».

المادة (٢٦) «لكل مواطن حق الإسهام في الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وينظم القانون ذلك».

المادة (٢٧) «يمارس المواطنون حقوقهم ويتمتعون بحرياتهم وفقا للقانون».

في مصر المادة (٨) «تكفل الدولة تكافؤ الفرص لجميع المواطنين»

هناك نصوص تقريباً متشابهة في تونس واليمن وبقية البلدان العربية. لدى بعض البلدان العربية دساتير كبيرة من حيث عدد المواد تصل إلى حد (١٢٠) أو (١٥٠) مادة، والبعض الآخر تصل إلى (٦٠) مادة.

نفهم من هذه النماذج أن هناك تشريعاً ينص على المواطنة، وهناك إيضاح نصوص يؤكد حقوق المواطن والمواطنة. في رواية جورج أورويل **مزرعة الحيوان** *(Animal Farm)* يقول: «إن الجميع متساوون أمام القانون».

«(Some people are more equal than others): جميع الناس متساوون، ولكن هناك البعض متساوون أكثر من غيرهم».

هذه الحقيقة تشير إلى مفهوم المساواة في التشريع المطبق في الوطن العربي مقارنة بالواقع. إذا أتينا إلى المرحلة اللاحقة كما ذكرت: **الأولى** هي التشريع، فنحن لدينا التشريعات الكافية، نأتي إلى مرحلة التطبيق، أنا أزعم أنه لكي يتم تطبيق هذه النصوص هناك ثلاث جهات لها دور في التطبيق، الجهة الأولى، من دون شك، هي السلطة، سواء كانت السلطة الحاكمة، أو الملك أو أية جهة في المجتمع. هذه الجهة هي التي تقوم بإعطاء القوة التنفيذية وتقوم بتنفيذ القوانين... أو قد تمنع تنفيذها.

في الوقت نفسه، في هذه السلطة هناك الجهات الأخرى التي تبتعد إلى حد ما، أو على الأقل يفترض فيها أن تبتعد من حيث مبدأ الفصل بين السلطات، هي السلطة القضائية، حتى لو كان هناك حاكم ديكتاتوري أو هناك نظام ديكتاتوري...

يفترض أن هناك محاكم يرأسها ناس من المجتمع أو من خيارات المجتمع في أي بلد من البلدان، فيفترض أن القضاة، على الأقل، يكون لهم دور أيضاً، هذه كلها تأتي ضمن مسؤولية السلطة أو ضمن مسؤولية المجتمع. فالجهات المسؤولة عن التطبيق هي:

أولاً: السلطة ممثلة بالحكومة والسلطة القضائية.

ثانياً: المجتمع المتمثل في سلطة القانون ومنظمات العمل المدني.

ثالثاً: الدور الأكبر، يقع العبء على الفرد، الذي ما لم يطالب بتطبيق حق المواطنة وما لم يحتجّ على حرمانه من هذا الحق، فليس بعد ذلك من ضمانة لحق هذا الشخص، فليس من حق من يهمل الدفاع عن هذا الحق أن يلوم الآخرين.

أذكر في إحدى المرات، في مصر كان هناك ندوة حول الديكتاتورية في زمن الرئيس عبد الناصر، إحدى السيدات تحدثت وقالت «كلكم تعلمون أنني من المعادين لنظام جمال عبد الناصر، فأنا دخلت السجن عندما وصل إلى الحكم عدة مرات، إلى أن مات، وأنا ضد الحكم» ولكن أسأل هذا السؤال الآن: «لو أن مليون مصري خرج إلى الشارع للاحتجاج على الوضع في زمن عبد الناصر، لم تكن هناك سجون تكفي لوضع مليون». فعندما لا نحتجّ، ليس من حقنا بعد ذلك أن نحتج، بدعوى أن هناك الآخرين الذين لم يقوموا بإعطائنا حقوقنا. هذا المفهوم الذي ذكرته وهو دور الفرد ودور المجتمع ودور السلطة في تطبيق الناحية التشريعية والحقوق والمواطنة. هناك الجانب الثاني وهو جانب الحماية من قبل جمعيات حقوق الإنسان. هذه الجهات نفسها عليها دور، وهو الدور السلبي. الدور الإيجابي هو دور المطالبة بالتنفيذ، الدور السلبي هو عندما يحرم المواطن من حقه. فعلى هذه الجهات أن تتحرك، وإن لم تتحرك فمن دون أدنى شك، من يحرم المواطن من حقه سيتمادى في ذلك.

هذا الطرح يشمل البلدان العربية، لكن أزعم أن المشكلة أكبر من ذلك، هناك عيب فينا كأفراد، ففي المجتمع الغربي، كثيرون من بيننا أصبحوا بريطانيين، ومنهم جيل ثانٍ أو جيل أول في بريطانيا. في الانتخابات الماضية أجرى بعض الإخوان العرب المكتسبين للجنسية الذين لديهم الحق في المشاركة، وهؤلاء الأشخاص يذكرون مباشرة بالانتخابات بالإضافة إلى وسائل الإعلام. تأتي لكل واحد ورقة في البريد تعيّن له نقطة الانتخابات والموعد والزمان والمكان، لكن العربي لا يشارك، إما لاعتقاده أن لا أهمية لمشاركته، أو لأنه حقيقة لا يريد، لكنه مستعد أن يتكلم عن الدكتاتوريات والحرمان من الديمقراطية وحقوق المواطنة في بلداننا. هناك ملاحظة أخرى إذا راقب أحد أو قارن بين الغربي البريطاني والهندي البريطاني أو البريطانيين (من أصل عربي أو هندي)، الثاني يعتبر أن بريطانيا بلده وهو مواطن في هذا البلد، والملكة هي

ملكته، العربي لا يشعر بالمواطنة ومن هنا تنشأ المشكلة الأخرى، أن المواطنة بعد التشريع وبعد التطبيق وبعد الحماية هي هوية وانتماء. هناك إشكالية أن يرفض المواطن مبدأ المواطنة باعتباره ينتمي إلى مجتمع آخر.

بالنسبة للعرب، هناك مشكلة رئيسية أخرى هي التعارض بين المواطنة والهوية، وهناك اهتمام بكتابة الدساتير وليس التركيز على نصوص انتخابات، والمجلس التشريعي، هذه كلها لا أهمية لها. لأن العبرة في التطبيق. الناحية الأخرى، قد لا يعلم الكثير أن بريطانيا ليس لديها دستور، والبلدان العربية كلها لديها دساتير، في بريطانيا لا توجد وثيقة واحدة اسمها الدستور ولا توجد وثيقة تنص على حق المواطن، إلاّ أنني أزعم أن حقوق المواطنة في بريطانيا محمية أكثر من كثير من الدول التي لديها دساتير. أنا لا أفهم مفهوم الدستور الديمقراطي، لا يعني لي شيئاً، الدساتير وضعت من قبل سلطات دكتاتورية، الدستور الياباني وضعه الجنرال ماكارثي. الدستور الألماني وضعه الحلفاء، مع ذلك تم تطبيقه والعمل مستمر بموجبه.

أعتقد أن مفهوم المواطنة، هو مفهوم لا يختلف كثيراً عن الديمقراطية، هو عبارة عن تراكم ممارسة، وليس أفكاراً أو شعارات ترفع. هناك مواضيع أخرى تابعة لها، كتداول السلطة وارتباطات تنظيمات العمل المدني. هذه الموضوعات نتركها لمناقشة أخرى.

٣ ـ خالد السفياني

نظراً لضيق الوقت سأقتصر مداخلتي على إبداء بعض الملاحظات الموجزة حول بعض التساؤلات المطروحة:

أ ـ الدساتير والتشريعات لها أهميتها القصوى على بناء المواطنة والنظام الديمقراطي. وما دام مطلوباً أمثلة من القطر الذي ينتمي إليه المتداخل، فيمكنني القول بأن الدستور كان أحد أهم مجالات الصراع بين الحاكمين والقوى الوطنية والديمقراطية في المغرب طيلة أربعين سنة، وكان سبباً لتضحيات جسام قدمها الشعب المغربي.

ويمكن القول بأن للمغرب دستورين: الدستور، والفصل (١٩) من الدستور الذي يشكل دستوراً مستقلاً.

ب ـ أعتقد أننا عندما نتحدث عن المواطنة وعن الديمقراطية نكاد نقتصر

في حديثنا على الأنظمة، في حين أننا في الوطن العربي نكاد ـ بالكاد ـ نتوفر على مواطنين وعلى ديمقراطيين داخل أحزابنا وداخل آليات العمل السياسي والنقابي ومكونات المجتمع الأصلي.

نحن في المغرب نصارع الآن من أجل أن يكتسب العضو داخل الحزب السياسي مواطنته الكاملة داخل حزبه، ومن أجل أن تصبح أحزابنا أحزاباً ديمقراطية، تمارس فيها الحرية، والحق في الاختلاف، والمشاركة في التقرير والتنفيذ والمراقبة، وفي التداول حول السلطة. . . الخ.

وأود أن أشير إلى أن أحزابنا صورة مصغّرة لمجتمعنا، يوجد فيها الحاكم المطلق والرعية، والتغييب شبه الكامل للمؤسسات معاً، وانعدام سيادة القانون، واستعمال الإعلام الحزبي لفائدة الرأي، والإدارة الحزبية. . . في أحزابنا ما زال الاقتناع منعدماً لدى المسؤول الحزبي بأنه يمكن أن يصبح بين عشية وضحاها عضواً عادياً في الحزب تنفيذاً لإرادة قواعد الحزب، وما زال الحديث عن تداول السلطة يطرح بالنسبة للآخرين، وليس بالنسبة للحياة الداخلية للحزب. ولذلك فمعركة الديمقراطية والمواطنة هي معركة متوازية داخل الأحزاب ومؤسسات المجتمع المدني، وداخل الدولة.

وأقترح الخروج بتوصية تتعلق بأن تنص الدساتير العربية على شرط الممارسة الديمقراطية داخل الأحزاب السياسية لقيامها واستمرارها على المستوى الحكومي. إن فاقد الشيء لا يعطيه.

ج ـ أريد أن أنبه إلى إشكال خطر جداً، ومعيق لأي تطور ديمقراطي في البلدان العربية، وهو إشكال إرشاء جزء كبير من النخبة السياسية، هذا الجزء الذي أصبح دوره الحقيقي هو التطبيع مع فكر وعقلية ومشروع الحاكم، وتسويغ الأوضاع السياسية القائمة بدعوى تبني «الواقعية السياسية». والإرشاء السياسي يتم من طرف النظام الحاكم، وكذا في أحيان كثيرة من الأنظمة الخارجية إما على المستوى الشخصي وإمّا على مستوى جماعي.

هذه الآفة يجب أن تحظى بدورها، بالأهمية البالغة في التحليل والمعالجة. وأقترح تخصيص لقاء حول موضوع الممارسة الديمقراطية داخل الأحزاب السياسية ومؤسسات المجتمع المدني. وأسباب تخلّفها، وسبل تحقيقها، كذا حول آفة إرشاء النخبة السياسية.

٤ ـ فادي اسماعيل

تعليقي هذا يتركز حول استراتيجية تشجيع مبدأ المواطنة. إذا افترضنا أن المواطنة تقتضي وطناً وهوية، نرى أن الشارع العربي، الناس وربما الظروف القاهرة وبسبب إحباطات، أصبحوا يتكلمون كفلسطينيين أو مصريين أو لبنانيين، أولاً قبل أن يكونوا عرباً أو مسلمين، لكن ذلك التحول لم يؤدِّ إلى تعمّق المواطنة وربما لن يؤدّي بالمواطن إلى انتماء وعطاء وتضحية. ما زال السؤال السائد هو: ماذا يمكن أن يعطينا الوطن، وليس ماذا يمكن أن نعطيه نحن؟ لماذا؟

ربما خلال العقود الماضية تم حرق المراحل. وتمّ تسييس كل شيء سعياً وراء اختصار الوحدة، أو الاشتراكية، أو التنمية والآن الديمقراطية والمواطنة... لكننا لم نصل.

ربما المطلوب هو تحجيم حجم السياسة في حياتنا، في أحزابنا، وفي فكرنا، وفي شوارعنا، وإيقاف سيادتها، وإعادة الاعتبار للعملية التربوية والأخلاقية ومنهجها البطيء، لكن الثابت، على حساب العملية السياسية. ما يمكن بحثه هو إعادة بناء البنى الأخلاقية في المجتمع والتي تعيد وصل صلة الناس بالناس وبالسلطة بمختلف أبعادها لكي يتم الحد من سيطرة قيم الوصولية والنفعية والمحسوبية والفوضى لحساب قيم مجتمعية أخلاقية رشيدة يمكن عبرها تأسيس شرعية تضامنية جديدة ومواطنية صالحة. خسرنا عقوداً، وربما من الأفضل أن نحاول التقاط الأنفاس والسير رويداً بدلاً من اللهث المرير.

٥ ـ محسن بن شملان

هناك اختلافات كثيرة حول مفهوم المواطنة بالنسبة للنظام السياسي. لكن أعتقد أن هناك حداً أدنى معروفاً... المواطنة معروفة أنها تعطي المواطن حقوقاً وترتب واجبات.

ذكر الباحث أن الإسلام هو المواطنة، والأمر ليس بالضبط هكذا، بدءاً من أول حكومة إسلامية، فإن الرسول ﷺ جمع فئات عدة في الحكومة، منهم المسلم واليهودي وغير المسلم، هؤلاء يعيشون في المجتمع كمواطنين تحكمهم ضوابط معينة.

في الجانب النظري للإسلام، القرآن المصدر الأول للتشريع، يذكر

صراحة في عبارات معينة هذا المفهوم ﴿**إذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل**﴾[1] ولم يقل تحكموا بين المسلمين، بين الناس كلهم. فالعدل مطلوب في هذه الحالة لكل الناس في الدولة، هناك مواطنة تشمل المسلم وغيره.

من حيث التطبيق، السلطة التنفيذية والسلطة القضائية والمجتمع هي الركائز الأساسية، لكن هناك جهة أخرى، لنقل جهة رابعة مسؤولة مسؤولية غير مباشرة على التوجه في تعزيز المواطنة، هي المؤسسة التربوية نفسها. التي تعزز هذا المفهوم من البداية.

أمّا ما قيل بالنسبة للأحزاب، فنحن عندنا في اليمن، الأحزاب يجب أن تؤكد ممارسة الديمقراطية، وأنا أشدّد صراحة على ضرورة أن تمارس هذه الأحزاب الديمقراطية في صفوفها أولاً. وفعلاً هناك بعض الأحزاب تجاهد الآن لترسيخ هذا المبدأ، ومن ضمن هذه الأحزاب حزب التجمع اليمني للإصلاح. في الاجتماع الأخير، كمثال، حصل نقاش قوي جداً في مسألة دور المرأة وأحقيتها في أن تكون في مجلس الشورى. حصل نقاش وصراع بين الإخوان، وكان كل واحد يبدي الكثير من الأدلة والبراهين لتأكيد وجهة نظره، حتى انتصر الجانب الذي يدعو إلى دخول المرأة في مجلس الشورى، وفعلاً انتقلت المرأة لمجلس الشورى، هذه خطوة أعتبرها صحيحة في هذا المجال.

٦ ـ عباس شبلاق

إحساسي أننا بحاجة إلى العبور في النقاش من المجرد النظري والعام حول القضايا المتعلقة بنظام الحكم والممارسة الديمقراطية والثقافة السياسية السائدة وقضية حقوق الإنسان، والنظر في ما هو قائم. لا الدولة الدينية قائمة ولا الدولة القومية، والسؤال هنا: كيف يمكن تعميق مفهوم المواطنة بمعنى المشاركة الشعبية وإقامة دولة القانون على مستوى كل قطر؟ ثم كيف يمكن تعميق هذا المفهوم على المستوى القومي؟ وهو ما يثيره عنوان الندوة أصلا.

اسمحوا لي هنا أن أؤكد على البعد القانوني وأهمية تطويره في ما يساعد على تعميق مفهوم المواطنة. هناك رزمة من التشريعات ذات الصلة، هي بحاجة إلى مراجعة، من ذلك: تلك المتعلقة بقوانين الجنسية والإقامة وحرية الحركة

(١) **القرآن الكريم**، «سورة النساء،» الآية ٥٨.

والانتقال. الجنسية كما ذكرنا هي مفتاح لحقوق المواطنة في منطقتنا، ولكنها ما زالت تمنح كقاعدة للزوج رب العائلة، بناء على علاقة الدم فقط، وهي بالتالي تستثني فئات عديدة مرتبطة في البلد من المقيمين المندمجين والمولودين فيها من العرب، وخاصة عديمي الجنسية منهم، كما تميز ضد المرأة وبعض الأقليات، وتمنع ازدواج الجنسية بين البلدان العربية ذاتها، بينما تسمح به مع غيرها من الدول الأجنبية.

تحدث د. مابرو عن المجتمع المدني، وفي الواقع هناك رزمة من التشريعات ذات الصلة ما زالت بحاجة إلى تطوير، من بينها على سبيل المثال لا الحصر، تلك المتعلقة بقوانين المطبوعات وحرية التعبير، قوانين انتخابات المجالس المحلية والبلديات، القوانين التي تنظم عمل المنظمات غير الحكومية والجمعيات الخيرية وغيرها.

هناك بالطبع القوانين المتعلقة بتكريس مبادئ المشاركة الشعبية وتعميق الديمقراطية والمساواة، والتأكيد على مبدأ سيادة القانون التي تشكل بالتالي مفهوم المواطنة بأبعاده المتشعبة.

مثل هذه المراجعة يمكن أن تتم على المستوى القطري وعلى المستوى العربي من خلال إقامة نظام عربي إقليمي يستند إلى رزمة من المواثيق والعهود كما هو معمول به في تجمعات إقليمية أخرى على الساحة الدولية. نحن لا نتحرك في معزل عن العالم وهناك مقاييس دولية وضعتها الأسرة الدولية تتعلق بحقوق الأفراد والجماعات لا بد من أن تجد طريقها على صعيد التطبيق في البلدان العربية.

٧ ـ عبد الله الشماحي

هناك عدة محاور. مسألة المواطنة لا يمكن معالجتها بمعزل عن المناحي الأخرى، هناك صعوبة بالغة، هناك ارتباط بشكل وثيق، بين المواطنة، الجنسية، الديمقراطية، البنية الاجتماعية، ونوعياتها، هي بشكل أو بآخر، تحمي حق المواطنة، تحمي المواطن نفسه. أقصد الحاكم يريد حكماً بإلغاء المواطنة أو بنزعها عن مواطن محدد، لو كانت البنية الاجتماعية قوية لن يستطيع ذلك، وبالتالي أؤكد أن مسألة القبلية في المجتمع العربي يجب أن لا ننظر إليها من منظور سلبي فقط، ولكن ننظر إليها من منظور إيجابي أيضاً، ونعتبر أن القبيلة في منحاها الإيجابي تشكل حماية للمواطن وحقوقه، لأن نزع هذه المواطنة لا

يمكن أن يقوم به حاكم ما، لأنه يعرف أن هناك جماعة ضغط قوية وتستطيع أن تقول له لا، ولا يمكن أن يمرر قراره، ومن هنا نفكر بمسألة البنية الاجتماعية أو ما سمي بالبنى التقليدية، لا ننظر إليها بعين متشائمة، وإنما يتعين على من يريد أن يصلح سلبياتها ويستفيد من إيجابياتها أن ينظر إلى وظائفها.

قضية العلاقة بين المواطنة والهوية، أيضاً مسألة تحتاج إلى نقاش. قضية المواطنة نفسها والهوية هل تؤكد المعنى نفسه؟ هل المواطنة تعني إلغاء الهوية ودمجها بالهوية المشتركة أو العامة؟ طبعاً لا، حتى في التاريخ الإسلامي، وأنا أعارض قضية أن الدين يشكل مدخلاً إلى المواطنة أو ممارسة المواطنة أو كسب حقوقها. من المعروف في التاريخ الإسلامي أن قضية الهوية، الدين، الذي يشكل جزءاً من الهوية، لم يكن يشكل حجر عثرة إطلاقاً أمام ممارسة المواطن لمواطنته، أو الفرد في الدولة للمواطنة. والأمثلة كثيرة: مثال مضحك قليلاً من اليمن. كانت هناك بعض المسائل أو المشاكل تلم وتحدث لمواطنين مسلمين فيتوسطون بكبير اليهود في المنطقة عند الإمام لحل أزمة معينة أو مشكلة متعلقة بأحد المواطنين المسلمين فصار اليهودي هو الواسطة. مسألة القسطنطينية عندما فتحها العثمانيون أو عندما أخذها العثمانيون، نعرف أن سكان بلادها في ما بعد، من اليهود والنصارى زاد عن عدد سكانها في ظل الدولة المسيحية بأضعاف مضاعفة، فلو كانت حقوق المواطنة غير مكفولة للدين الآخر، هل يمكن أن يزدادوا؟ طبعاً لا.

من المعروف أن المواطن في بلاد الشام كان يتمتع بالمواطنة، وكان غالبية السكان حتى القرن السادس نصارى، بلاد الشام التي تعتبر المرسى للخلافة الإسلامية. لو كان هؤلاء يشعرون أن المختلفين في الدين لن يتمتعوا بحقوق المواطنة، هل كانو يبقون على دينهم؟ طبعاً لا، سوف يحولون قضية الهوية. والمواطنة ليست شرط ارتباط. ومن هنا، هناك قضية خطرة: هل معنى المواطنة أن نلغي هويتنا؟ طبعاً لا. هناك فرق بين إلغاء الهوية والاندماج أو الذوبان، وبين التمتع بالمواطنة سواء أخذاً أو مشاركة أو عطاء.

٨ ـ خالد الحروب

هناك مشكلة واضحة تبرز في نهاية هذه الندوة، وهي أن المجتمعين هنا ما زال عندهم شكوك حول مفهوم المواطنة، خاصة بسبب كونه غربي النشأة، وبالتالي إن كان صالحاً لمجتمعاتنا ولسياقنا التاريخي أم لا؟ والواقع أنه قبل أن

نطالب بتطبيقه في واقعنا ونجبر عليه أنظمتنا وحكوماتنا. . .وإلخ. ثمة ضرورة حيوية جداً لأن يقوم اتفاق على مفهوم المواطنة وأهميته لتأسيس حياتنا السياسية. حتى بيننا نحن كمجموعة قليلة جداً تمثل قطاعاً من المثقفين والأكاديميين يكاد ينعدم هذا الاتفاق.

أريد فقط أن أوضح نقطة تطرق إليها الأخ بشير: لم أقل إن الديمقراطية والمواطنة تحققان المساواة المطلقة والعملية على الأرض. الذي قلته إن المواطنة كنص نظري، وبعد هذا التطور التاريخي المختلف، النص النظري على الأقل، يحقق مساواة مطلقة نظرياً وبالتالي يمكن تأسيس قانون يحتكم إلى هذا النص النظري في حال انتهاكه. إن الأفراد ما داموا مقيمين على هذه البقعة الجغرافية إقامة معينة، رجالاً ونساء، . . . بغضّ النظر عن الأجانب. . . متساوون في الحقوق والواجبات. والذي أقوله إن هذا تطوراً ثورياً وتاريخياً غير مسبوق في الفكر الإنساني، أياً كان مصدره. وعلى حد معلوماتي المتواضعة، لم تصل الأمور بحضارة ما إلى أن تصنف الأفراد من دون أي تراتبية معينة، ومن دون أي معطى مسبق، سواء كان دينياً أو حضارياً أو إثنياً أو لوناً أو جنساً. . . إلخ. رجالاً ونساء. الكل يتساوى أمام القانون، وكل فرد له، نظرياً، حق الوصول إلى الحكم، ولأي منهم حق متساوٍ تماماً. أمّا التطبيق فهو أمر آخر، فكل النظريات بما فيها النظرية الإسلامية، تختلف عن النص النظري وعن النموذج عند التطبيق.

٩ - جورج القصيفي

في مداخلتي السابقة طرحت أهمية تحديد طبيعة الدولة العربية كمقدمة لفهم موضوع المواطنة، وأعتقد أن د. مابرو طرح أهمية تعريف النظام السياسي. من هنا أعود فأكرر التوصية التي أطلقتها حول القيام بمشروع بحثي حول طبيعة الدولة العربية، يكمل المشروع الذي كان مركز دراسات الوحدة العربية في نهاية السبعينيات قد قام به.

النقطة **الثانية** تتعلق بالمجتمع المدني؛ من المهم جداً الاقتراح الذي طُرح حول إجراء المقارنة ليس فقط حول ممارسة الديمقراطية في الأحزاب السياسية، ولكن في مؤسسات المجتمع المدني، وخاصة المهمة منها. يلاحظ مثلاً أن رؤساء أكثر منظمات المجتمع المدني العربية، «يُنتخبون» مدى الحياة، تماماً مثلما يُنتخب

الحكام مدى الحياة. ومن هنا تبدو أهمية التوصية الداعية إلى إجراء مقارنة لفهم أسباب هذه الظاهرة.

نقطة **ثالثة** وهي أهمية الطرح الإسلامي المستنير، وعلينا في هذا المجال أن لا نكتفي فقط بالنص القرآني، بل تفسير هذا النص، ومحاولة تحليل الممارسة العملية على أرض الواقع. فمن الأهمية بمكان استنهاض الجانب الثقافي في حضارتنا عند مقاربة القضايا التنموية المعاصرة. ومن المهم بمكان أيضاً فهم الأسباب الكامنة وراء انحراف التجربة الإسلامية في الواقع الملموس، أي بمفهوم ابن خلدون: لماذا تحولت الخلافة إلى الملك؟

نقطة **رابعة** أرغب بأن أسمع رأيكم حولها، وهي مشروع بناء قاعدة بيانات (Data Base) حول الديمقراطية في الوطن العربي.

أنا أعلم أن مثل هذه القواعد متوفر في الغرب، ولكن قلما نرى أرقاماً حول البلدان العربية عند مراجعة هذه القواعد. إذا اعتبرنا أننا نستطيع تفصيل الديمقراطية إلى ثلاثة فصول: انتخابات، حرية الإعلام، فصل السلطات. السؤال المطروح هو: ما هي الجداول الأساسية المطلوب توفيرها تحت كل فصل بهدف تعميق دراسات الديمقراطية؟ فعلى سبيل المثال يصعب إيجاد جدول يبين الانتخابات النيابية العربية بحسب البلد وسن الاقتراع ونسبة المقترعين. بالطبع مثل هذه البيانات متوفرة في كل بلد على حدة، ولكنها غير مجمعة بشكل يسهّل استخراجها من الحاسوب لجميع الدول العربية.

نقطة أخيرة تتعلق بفصل السلطات؛ غالباً ما نعني بهذه النقطة فصل السلطات التشريعية عن التنفيذية عن القضائية. وبالطبع هذا مطلب محقّ. ولكن يجب إضافة مطلب آخر وهو ضرورة فصل «رجال الأعمال عن رجال السلطة التنفيذية»، إذ غالباً ما ينتشر في بلادنا ظاهرة رجال الأعمال الذين هم في الوقت نفسه رجال السلطة التنفيذية. والجدير بالذكر ان ابن خلدون ومونتسكيو (Montesqieu) كانا قد أشارا إلى ضرورة فصل القطاع الخاص عن السلطة التنفيذية.

١٠ ـ عبد الوهاب الأفندي

إذا أردنا الإجابة عن الأسئلة الموضوعة هنا حول مراعاة مبدأ المواطنة في البلدان العربية، الإجابة لا، بدرجات متفاوتة. لكن السؤال الملحّ هو: ما هو

السبب؟ هناك نقطة ذكرها د. مابرو وقال: كل الديمقراطيات ليست مثالية، فيها نقص في ما يتعلق بالحقوق. وبعض الإخوة استخدموا هذا النقص ضد الديمقراطية في الحوارات، لكي يصلوا للنتيجة المنطقية، أنه إذا كانت كل الديمقراطيات ليست كاملة، فإذاً الديمقراطية والديكتاتورية هي شيء واحد. وهذا طبعاً كلام غير صحيح. يوجد إشكالية، ممكن للشخص أن يقول إنها مبنية في داخل المواطنة المتساوية، فالمواطنة الكاملة عملياً غير متحققة في الواقع. ولا يمكن تحقيقها بشكل مطلق. بمعنى أنه، لو نظرنا إلى اجتماعنا هذا واعتبرناه برلماناً، وفي وقت محدد حتى تناقش القضايا، رئيس الجلسة يقول ثلاث دقائق، فهذا يعني من باب أولى، أن هناك قضايا كثيرة لم تطرح وكثيراً من الناس لم يجدوا فرصة للكلام. إذا كان مثلاً في الدولة هناك خمسون مليون مواطن، فإنهم لا يمكن أن يجتمعوا في مكان واحد، فالذي يحصل أنهم ينيبون عنهم آخرين، وبهذه الطريقة الصراع الدائر ليس بين المواطنين ولكن بين النخبة المنتخبة، وهذا شيء نقبله. ذكر أخونا صباح المختار عدم قيام المواطنين العرب هنا بالتصويت، هذا ليس أمراً سلبياً في مجمله. عدم المشاركة أحياناً تكون إبداء رأي، أنا لا أراها قضية كبيرة. قد يكون هناك أشخاص في الاجتماع ولا يتكلمون. هذا ليس مشكلة معناها أنهم راضون عن كل ما قيل، ما أثيروا لدرجة أن يتحركوا. فهذا جزء من العملية. إذا أردنا مثلاً أن ننطلق من هذا المبدأ. الآن مثلاً البلدان العربية ليست فيها مواطنة، فنبدأ بالتشريع. الأخ صباح ذكر أن دساتيرنا فيها مبادئ تشريعية طيبة ولكنه أخذ موادّ ونسي موادّ أخرى. لو أخذ مثلاً: بعض مواد من الدستور الكويتي لوجد أنها تحدد الانتخابات بالمواطنين من الدرجة الأولى، وتختصره في عدد محدود جداً من المواطنين. لو أخذ المادة التي تنص على وراثة الحكم في العائلة الحاكمة لوجد أن هناك نصاً آخر يلغي المساواة. إذاً التشريع هو نقطة مهمة، لكن الأهم من ذلك هو أننا نعرف أن هذه البلدان لا تريد أن تشرع. فالحديث الذي قيل عن دور المواطنين أنفسهم في الصراع من أجل حماية حقوقهم. وإذا أخذنا المواطنين أنفسهم، فنحن نتحدث عن أنفسنا نحن المثقفين، أي إن المثقفين والناس المفكرين والناشطين أحياناً هم يكونون جزءاً من العملية. يوجد عندنا هنا وسائل إعلام ليست موجودة حتى في بلادنا. هنا في لندن صحف وتلفزيونات مكونة من مثقفين ويشارك فيها مثقفون، لكنهم لا يقولون إلاّ ما يعرفون أنه مسموح قوله في هذا المجال. هذه تعتبر مشاركة ضمنية من المثقفين ومن السياسيين في

استمرار الأوضاع الراهنة. لا يوجد مثل هافل في تشيكوسلوفاكيا ناس يناضلون من أجل حقوقهم. في الطائفية، في المثقفين، انقسام بينهم، مثلاً بين إسلامي وعلماني. بين هذه الطائفة وتلك بين هذا الحزب والآخر، لا يسمح لهم بالمساهمة في البناء.

باختصار نقول: إننا نحن رأس الرمح في مبدأ ليس هو تثقيف المواطنين. المواطنون يعرفون حقوقهم ومثقفون، ويفهمون أن هذه الأنظمة ليست سليمة لكن يفتقدون قيادة من الناشطين المثقفين تقودهم إلى الطريق الذي يقودهم من الوضع الذي هم فيه إلى الوضع الذي يمتلكون فيه الدولة كما قلت سابقاً. المواطن في الدولة العربية الراهنة هو الرئيس فقط، حتى أسرته وحتى مساعديه ليسوا مواطنين. عليهم أن يسمعوا الأوامر. كما يمكن أن يقتلوا بسهولة. يتخلصون من هذا وذاك. وهذا طبعاً ليس بالشيء السهل. أنا لا ألوم المواطن العربي إذا لم يقم بالنضال. لأنه سوف يناضل فقط ليوم واحد وينتهي.

١١ ـ محمد قباطي

في الحقيقة أنا استغرب أن بعض الإخوان المشاركين، فوجئوا أن الأحزاب العربية تفتقد الديمقراطية، هذه مسألة بديهية. كل مؤسساتنا نجد أن النزعة الاستبدادية متجذرة فيها، سواء كان في مؤسسات وأجهزة الدولة المختلفة، أو في مؤسسات المجتمع المدني، ابتداء من الأحزاب والـ (NGOs)، وحتى الغرف التجارية والصناعية كلها.

أعود إلى كلمتي التي قلتها في الصباح. يوجد في منظومة القيم والمبادئ غياب للضوابط المترسخة فينا نحن. هذا هو الفرق: قضية التربية. هنا د. صباح تكلم في قضية الدساتير. لا أعتقد أن المشكلة في الدساتير حتى لو كان فيها الكثير من الفراغات. أختلف مع الزميل المتحدث الذي قال إن العرب البريطانيين لا يعبرون عن رغبتهم. نحن عندنا جالية من اليمن كبيرة جداً هنا في بريطانيا. أنا أقول إنه في الستينيات والسبعينيات كان هناك وجود لهم في المجالس المحلية. لكن مع التطور على مدى أربعين سنة، رجعنا إلى الخلف. لم يعد هناك مشاركة، الاهتمام بالسياسة فتَّتهم ومنعهم من أن يقوموا بعرض قضاياهم الأساسية في المجتمع الموجود في بريطانيا. العرب البريطانيون عندهم مجموعة قضايا يمكن أن يلتفتوا إليها غير السياسة، يدرس أولادهم ليحصلوا

على فرص أكثر، لكن لا يريدون أن يصوّتوا. لماذا يصوت المواطن الهندي؟ لا تستطيع أن تقارن. في الأساس إذا ذهبت إلى المناهج التعليمية في الهند، عندهم قضايا حقوق الإنسان والحقوق المدنية مؤسسة تتكون في ذهن الإنسان وتمارس. النزعة الاستبدادية عند الهنود ضعيفة، هذا على الرغم من وجود طبقة المغضوب عليهم، لكن أنا أشعر أن الديمقراطية مترسخة عندهم أكثر من عندنا. الشخص في المجلس المحلي في البنجاب أو الهند ممارس لهذه الحقوق أكثر من المواطن العربي، لأنها تكونت في ذهنه وشكّلت، فهو يعرف أن هذه حقوق. كمثال عملي أقول: لأنها غائبة في التعليم تكوين التعليم نفسه والتربية. لأننا نكبّل السياسة بشكل كبير ولا نرجع لإدخالها في المناهج في التعليم لكي يشعر الإنسان أنها حق. في اليمن تكونت الوحدة وجئنا بالديمقراطية والتعددية وفجأة ندخل في بدعة ديمقراطية. ما هي أوضاع الديمقراطية والأحزاب في المغرب كما ذكر خالد السفياني؟ عندنا قانون الأحزاب والمؤسسات الديمقراطية والمؤسسات السياسية تنص على أن كل الأحزاب تمارس الديمقراطية. النص موجود. وهو متقدم جداً، لكن كيف تم العزوف عن هذا الشيء؟ نحن، ولعدم وجود وعي من هو دافع الضرائب؟ عندنا أصبح هناك فتوى معينة بعد الوحدة بأربع سنوات. كل عضو مكتب سياسي في أي مكان يصبح بإمكانه الحصول على مرتبة وزير أوتوماتيكياً. لأنه لا يوجد وعي أنني أنا دافع ضرائب. هذه الضريبة لا تذهب إلى الوظيفة العامة. لكن داخل الأحزاب. نحن نوزع الآن ميزانيتنا على كل الأحزاب على الرغم من أن أنظمتها الداخلية تقول إنه يجب أن يجتمع الحزب كل أربع سنوات للانتخاب. فلو كان هناك وعي في الحكومة لما أمكن ذلك. المشكلة الأساسية، إذاً، هي في أنظمة التعليم. دور التربية والتعليم يجب أن يكون أكبر. التربية والتعليم ترجعنا مراحل إلى الخلف بشكل مذهل في الوطن العربي، في كل مكان. وفرق كبير جداً ما بين التعلم الآن الذي يحصل عليه العربي في مصر أو في اليمن أو السعودية، والتعليم في الغرب. حتى فكرة المواطنة نفسها سوف تتغير كثيراً. معنى السيادة تغيّر وتطور، ومعنى المواطنة قد يتطور، ولكن الموضوع الأساسي: هل نحن أنفسنا نعرف أن هذه القيم صحيحة أم لا؟ وهل نعززها في أوساطنا، وأوتوماتيكيا، حتى يجد الشخص نفسه يمارس هذه الأشياء؟ عندما تكلم الباحث في موضوع تفكيك الديمقراطية نسي قضيتين هما الصدقية والشفافية (Accountability and Transparency). أنا من سأحاسب،

مجلس النواب لا يعرف الحقائق ولا يعرف شيئاً. على من تقع المحاسبة إذا لم يكن هناك شفافية؟ كيف ستكون المساءلة؟ هل تناقش مجالس النواب في البلدان العربية مسألة الموازنة الحكومية. في بريطانيا يناقشون هذا، لأنك تسأل عن النقود: أين ذهبت بها؟ في بلداننا قد يناقشون سياسة ولا يناقشون القضية الأساسية المال العام.

١٢ ـ بشير نافع

أنا أعتقد أن هناك جهلاً عاماً يكرر أننا نحن ـ كعرب ـ من الناس الذين يشتغلون في التنظير على حساب المسائل العملية، هذا الكلام غير صحيح، العكس هو الصحيح، التنظير في المنطقة العربية قاصر. المكتبة العربية فيها مشكلة كبيرة قاصرة جداً في الأدب السياسي ومسائل القانون. إذا أنت ذهبت إلى مكتبة في بريطانيا تجد أن العمل في الخمس سنوات الأخيرة يساوي أضعاف ما أنتج في السنوات الخمسين الأخيرة. لهذا السبب، أنا أعتقد أنه يوجد هنا مشكلة وطنية، وهي متابعة المواطنة في التاريخ. هناك التباس كبير في هذا اللقاء منذ الصباح. المواطنة هي مصطلح له مدلولات تاريخية معينة، والخطاب حوله بدأ من خلال الصراع بين وجود الامبراطورية الإيطالية والامبراطورية الرومانية المقدسة من جهة، و. . . من جهة أخرى، في ذروة عصر النهضة وتبلورها في القرن الثامن عشر. هذه مسألة لا علاقة لها لا بروما ولا بأثينا ولا بالمجتمع الإسلامي ـ الآن نتحدث عن ظاهرة الهجرة والهجرات. المسلمون من أكثر الأمم عبر التاريخ هجرة. إذا ذهبت إلى جزر إندونيسيا أو الماليزية تجد مئات الألوف، أو ربما الملايين من أصول يمنية تذهب إلى مكة والمدينة فلا تجد أحداً تقريباً من أصل عربي. كيف كان هؤلاء الناس يتحركون من الدولة الصفوية إلى الدولة العثمانية، من الدول العثمانية إلى. . . الهند؟ من المالديف إلى اليمن ومن اليمن إلى المالديف؟ من مراكش إلى المدينة؟ هؤلاء عندما كانوا يأتون إلى مكان آخر يصبحون جزءاً منه. العالم مثلاً أو والداعية أو الصوفي يأتي إلى المكان الجديد، ليس هناك للدولة أي دور في قبوله. المجتمع هو الذي يقبله. لا يقبله فقط لأنه مسلم. كان هناك مسلم يأتي إلى مكانٍ ما يحمل رؤية معينة هي مناهضة للرؤية المهيمنة في هذا المكان فيطرد من المدينة. المجتمع هو الذي يقبل، كان يحدد القبول وليس الدولة. وبالتالي في الموروث الإسلامي موضوعة المواطنة كما برزت وتبلورت في السياق الأوروبي، لا يمكن

القياس على الموروث الإسلامي فيها، وبالتالي هذا الموضوع يحتاج إلى بحث ويحتاج إلى تفكيك، حتى يكون واضحاً لدى الناس: لماذا الحوار؟

المسألة الثانية. . . حول الموضوع، الاقتراح العملي، واضح أننا نتحدث عن موضوع المواطنة كما ورد في السياق الأوروبي، فنحن نناقشها كما وردت في السياق الأوروبي. المسألة الأخرى فأنا استمتعت بحديث د. مابرو وأعتقد أنه ناضل (Struggled) في تعريف المجتمع المدني. أنا أظن أن المجتمع المدني ليس (NGOs)، هذا كلام سطحي جداً، وكلام له دلالات سياسية، برز فقط في السنوات العشر الأخيرة. ما كان مقصوداً بالمجتمع المدني هو المعادلة بين المجتمع والدولة، ربما القصد من التعريف هو (Societal Discourse) خطاب المجتمع، كيف يدافع المجتمع عن نفسه في مواجهة اللوم؟ وأنا أظن أنه كتعليق على مداخلته، أنه بالإمكان وجود مجتمع مدني من دون مواطنة، بمعنى أنه قبل بروز مفهوم المواطنة الحديث كان هناك مجتمع مدني. إذا جئت إلى القضاء العثماني في عام ١٨٣٠ فقط، قبل سنوات قليلة من بدء عصر التنظيمات، ما الذي تجده؟ تجد نظام حرف، نظام تجار، نظام علماء، تجد الناس كيف يختارون القاضي الذي يريدونه، الحنفي يذهب إلى الحنفي والمالكي إلى المالكي، تجد طرقاً صوفية وتجد كنيسة مستقلة في تشريعاتها عن الآخرين، ولا مشكلة على الإطلاق. مستوى التشريعات معطى للدولة، حق الدولة في التشريعات ضئيل جداً ويتعلق فقط بالمسائل الإدارية البحتة.

النقاشات التي تدور في الولايات المتحدة حول موضوعة الـ (Community) داخل الحزب الجمهوري وحوله، مسألة مهمة في هذا المجال. النقطة الأخرى، الانتخابات والنص الذي ذكره أ. خالد الحروب. أولاً لا أحد يستطيع أن يفسر لماذا يتراجع الاهتمام بالسياسة في الغرب على الرغم من زيادة مفهوم المواطنة؟ مسألة المواطنة والديمقراطية وصلت إلى ذروتها في مرحلة ما بين الحربين، إذا ما لاحظنا تطور الانتخابات العامة في الغرب والتصويت. . . إلخ. منذ مطلع الخمسينيات هناك تراجع كبير جداً، ليس المسلمون فقط الذين لا يصوتون في بريطانيا يا أستاذ صباح المختار، البريطانيون لا يصوتون وكذلك الإنكليز والاسكتلنديون. لا أحد يذهب إلى الانتخابات، معدل الذين يذهبون للانتخابات في بريطانيا هذه الأيام ٥٠ ـ ٥٥ بالمئة، أو ٦٠ ـ ٦٥ بالمئة في الولايات المتحدة الأمريكية، هناك تراجع كل سنة عن التي قبلها. مسألة أخرى حول مسألة المواطنة في السياق الغربي: صحيح كما قال خالد الحروب، في

التاريخ الآن عندنا نصوص ولدت بالمجتمعات في الولايات المتحدة الأمريكية وأوروبا الغربية حول المساواة الموجودة في النصوص الغربية، هذا الكلام إيجابي أم سلبي؟ ما المدلول الأخلاقي لهذا الكلام؟ إذا كان هذا النص موجوداً ولكنه في الواقع لم يكن موجوداً على الإطلاق عبر التاريخ، وحتى الآن غير موجود، بمعنى أنه أنا ومن يقدم مساهمة ١٠٠٠٠٠ دولار لحزب العمال أو حزب المحافظين غير متساويين في التأثير. شخص يملك محطة تلفزيون، وآخر، يملك جريدة، وآخر عامل نظافة كيف يكونون متساوين؟ هذا النص الموجود حول المساواة في الغرب والذي هو نابع من مفهوم المواطنة لا قيمة له على الإطلاق، كل منا يستطيع أن يعطيه المدلول الأخلاقي الذي يريده. قد يقول عنه خالد هذا إيجابي متطرف، وأنا قد أقول: متطرف سلبي، لكن في حقيقة الأمر بعد كل هذا إذا كنا نتكلم من منطلق براغماتي، في حقيقة الأمر هذه المساواة لم تحصل على أرض الواقع عبر التاريخ ولا في الفكر الإنساني كله، ولم تحصل حتى هذه اللحظة، متى ستحصل؟ إذا كانت ستحصل، لا أحد يعرف.

المسألة الأخرى، التطبيق ودفاع الناس عن حقهم، كلام صباح مختار، تستطيع الدولة أن تضع مليون شخص في السجون إذا خرجوا إلى الشارع. الدولة تبني سجوناً (الدولة الحديثة) وتطور أجهزة القمع وأدواتها، أدوات الرقابة وأدوات التسجيل بمستوى المعارضة التي تواجهها، عندما احتاج الأمر، أنزل ديغول الجيش الفرنسي إلى الشوارع، أنتم تنسون هذا الكلام، في قلب باريس نزل الجيش الفرنسي بالدبابات إلى الشوارع عندما احتاج الأمر.

هتلر وضع ملايين في السجون، الدولة الحديثة إذا أرادت تستطيع ذلك سواء في بريطانيا أو أمريكا أو في أي مكان، تستطيع ذلك. المسألة الأساسية وهذه المرة الثانية التي أشير لها خلال السنوات الخمس الأخيرة. المسألة التي يدور عليها النقاش دائماً في مثل هذه الندوات في حقيقة الأمر، سواء قلنا هذا الكلام أم لا، هو مسألة الدولة. كل نقاشنا يعود في النهاية إلى المسألة التي ذكرها في الصباح جورج القصيفي، مسألة الدولة. هي إذا كان لم يُعد النظر فيها في السياق العربي الإسلامي، في كل تصورنا للدولة، فكل ما نقوله كلام هامشي، لماذا؟ لأن الأمر الجاري منذ منتصف القرن التاسع عشر وحتى الآن، كل الانقلابات: إسلاميين أو علمانيين، منذ الدولة في عام ١٨٤٠ وحتى هذه اللحظة، هو إعادة تدوين، إعادة إنتاج للدولة نفسها لهذه الدولة ذاتها.

هذه النخبة الموجودة هنا من الأكاديميين ومن يشتغل في العمل السياسي هناك إجماع على أنه ليس هناك أي ديمقراطية في المنطقة العربية حتى داخل أحزاب المعارضة نفسها، هذا الموضوع مضحك، لكنه في غاية الجدية، معناه أن موضوعة الديمقراطية ليس لها أساس في المنطقة. الحل الذي اقترحه البعض لذلك هو حل هندسة اجتماعية (Social Engineering) الذي يقول بإمكاني أن أعلّم الناس كلهم كيف يكونون ديمقراطيين، ولكن هذا لن يفيد.

١٣ ـ فادية الفقير

ذكرت كل الأقليات ما عدا المرأة، أريد أن أغير مسار الحوار قليلاً. يبدو لي أن الخطابات التي سمعناها منذ الصباح، الخطاب القومي والخطاب الإسلامي والخطاب القبلي والخطاب العلماني، كلها تتشابه وتتلاقى، وجميعها ليست بعيدة عن التقاليد أو الممارسات التقليدية. لا يوجد خطاب قومي طاهر وغير متأثر بغيره من الخطابات. لكن جميع الخطابات جنسوية، تميز ضد المرأة حتى لو أعطتها حقوقاً رمزية أو صورية. أؤكد على كلمة جنسوية ـ المرأة لم تذكر حتى الساعة الواحدة ـ ذكرت الأقليات الإثينة أو العرقية. برأيي أن الخطاب هنا في أكسفورد، أو الحوار، هو خطاب ذكوري ورجولي ونتاج للفكر التقليدي الذي يحاول البعض أن يقدم أطروحات مضادة له. دراستي للعنف ضد المرأة أظهرت أن هناك شيئاً ما يجب أن نقوم بتحليله وفهمه. هذا الشيء تقريباً هو نظام قيمي بديل يعود إلى فترة ما قبل الإسلام، ثم دخل عليه الإسلام لتنظيمه والعمل معه، ولكن هذا النظام بقي كما هو. مثلاً البرلمان الأردني رفض حذف المادة ٣٤٠ من قانون العقوبات الأردني التي تنص على أن «يستفيد من العذر المحلّ من فاجأ زوجته أو إحدى محارمه حال التلبس بالزنى مع شخص آخر وأقدم على قتلهما أو جرحهما أو إيذائهما كليهما أو أحدهما»، هذا القانون رفض حذفه، الإسلاميون والعلمانيون والقوميون رفضوا إلغاء المادة. إذاً هناك نظام قيمي بديل بتجاوز الأيديولوجيا. الجميع لم يكونوا مخلصين إما لايديولوجيتهم التي يؤمنون بها، أو للدين أو حتى العرف ـ القانون العشائري ـ الذي يدعون باتباعه. كلهم ناقضوا ما كان يجب أن يكونوا مؤمنين به. أعتقد أن الجميع ذكوريون، لنسمها أبوية، هو مجتمع أبوي (Paterilineal) تبين أن للجميع ولاءات قبلية حتمية، وأصبح هؤلاء السياسيون الذين صوّتوا ضد القانون هم من يلعب لعبة الانتخابات. إذاً هذا النظام الأبوي البديل كان وما زال متجذراً

في المجتمع العربي قبل الإسلام وبعده، وحتى سنة ٢٠٠٠. هذه الخلاصة للدراسة التي قمت بها لبعض المجتمعات في المشرق العربي. إذاً كيف سنتفق وكيف سنصل إلى مفهوم للمواطنة، إذا ظل الفرد العربي (والحزب العربي) لا يلتزم بمبادئه ويغيّر نقاطه المرجعية ومواقفه بحسب الطقس، أو بحسب الحاجة إلى خلق قاعدة انتخابية أقوى؟

١٤ ـ خالد السفياني

أردت أن أحذر من مسألة المصالحات والموافقات الواردة في الأسئلة المطروحة، ونحن في المغرب عشنا تجربة مرة.

المصالحات تعني تنازلات من البداية. ما يقع في فلسطين هو احتلال، وكل اتفاقية تؤدي إلى تعايش ثم إلى احتلال جديد، ثم، وهكذا، وأي مصالحة في ظل عدم التساوي في ميزان القوى تعني هيمنة طرف على آخر، دعونا نطالب بالديمقراطية في الوطن العربي، دعونا نطالب بدساتير معقولة، دعونا نطالب بدولة مؤسسات في الوطن العربي، دعونا نصل من خلال نضالنا إلى ما نستطيع الوصول إليه، أما إذا بدأنا كفاعلين وكمفكرين في طرح التنازلات، فهذا يعني أننا سوف نساهم بما تقوم به بعض الفئات من محاولة لتسوية الواقع الحالي تحت اسم الوظيفة السياسية.

أنا كنت أريد أن أتكلم عن شيء من المغرب، مرشح مغربي شاب، زوّروا الانتخابات لفائدته، فأعلن أنه يرفض المقعد المزوّر وتقدم بدعوى أمام المجلس الدستوري يطلب فيه إلغاء النتائج المعلنة لفائدته. هذا نموذج يمكن إبرازه بالنسبة للشباب. شاب تقدم بدعوى ضد المزوِّرين... لكنه أشعر من طرف وكيل النيابة بأنه يرفض فتح ملف، ذلك عن أشكال القضاء. المشكل ليس في كون القضاة مواطنين، لكن في أن النظام القضائي العربي يعتبر نظاماً وظيفياً في خدمة الحاكم، ولا يعتبر سلطة مستقلة عن بقية السلطات بما فيها السلطات الحاكمة.

القســم الثـانــي

دراسات تطبيقية أعدت
بعد اللقاء السنوي العاشر

الفصل الخامس

نساء ديمقراطيات بدون ديمقراطية؟
النسوية والديمقراطية والمواطنة: حالة الأردن

فادية أحمد الفقير(*)

مقدمة

تعنى هذه الدراسة بموضوع المواطنة والنساء في الأردن، ومن خلال فهمنا للموضوعات المتعلقة بواقع المرأة الأردنية ولمفهوم المواطنة النظري، سوف تغطي هذه الورقة النقاط التالية: المفهوم النظري للمواطنة متضمناً الطروحات النسوية (Feminist) لهذا المفهوم، ونظام العائلة الأبوية، وأثر عاملي التعليم والاقتصاد في مشاركة المرأة في الحياة العامة بصفة عامة والحياة السياسية بصفة خاصة، وعلاقة النساء بالدولة، وأخيراً تتعرض لمشاركة المرأة السياسية. وبمناقشة مجمل هذه النقاط، نكون وقفنا على أهم مؤشرات مواطنة المرأة. ومع أن هذه الدراسة تركز على موضوع المرأة/ المواطنة في الأردن، فإن معظم الطروحات والموضوعات التي تناقشها يمكن تطبيقها إلى حد ما على بلدان عربية أخرى، وقد تكون مفيدة لدراسة هذا الموضوع في بقية البلدان العربية.

وعلى الرغم من التباين الحاد أحياناً بين بلدان منطقتنا العربية أكان ذلك على الصعيد الاقتصادي أم الاجتماعي أم السياسي، إلا أن الظروف الموضوعية التي تعيش في ظلها النساء العربيات تبدو متشابهة، أو كما عبرت عنه النساء

(*) جامعة درم ـ إنكلترا. وقام بترجمة هذه الدراسة محمد المصري.

العربيات «نحن نؤمن بأن المساواة والعدالة السياسية والاقتصادية على كافة المستويات هي هدف أولي للمرأة العربية»[١].

إن المحتوى الأساسي لتعريف المواطنة هو الانتماء (Membership) إلى تجمع سكاني أو مجتمع (مجتمع محلي) أو أمة (مع الأخذ بعين الاعتبار إشكالية مفهوم الأمة)، وتعريف الانتماء بدوره ينطوي على تنظيم العلاقة على مستويين **أولهما**: الأفراد والدولة. **وثانيهما**: العلاقة القائمة بين الأفراد بعضهم ببعض.

وعلى الرغم من أن مفهوم المواطنة يمكن أن يعرف على أسس مختلفة، أحياناً تاريخية أو عرقية، أو على أساس الجغرافيا السياسية، مما يؤدي إلى أن محتواها المفهومي يتباين بتغيير هذه الأسس، فإن كلمة «مواطنة» ما زالت مرتبطة بمصالح المواطنين الذكور فقط. وفيها استثناء للنساء والأقليات والقوى الاجتماعية الأضعف، وهذا يظهر جلياً حتى في الإطار اللغوي والمفهومي للثقافة الإنكلو ـ ساكسونية، حيث إن كلمة «مواطن بريطاني» على سبيل المثال لها معان مختلفة عندما يتم استخدامها لوصف المجموعات المتباينة التي تشكل المجتمع البريطاني: مثلاً ذكور بيض ونساء الطبقة الوسطى، وبريطانيون آسيويون، أو بريطانيون افريقيون.

في دراسة موضوع المواطنة والنساء في وطننا العربي يمكن التمييز بين مستويين لا بد من أن يتم تمفصل الحوار حولهما، وكلاهما أساسي لفهم المواطنة ومن ثم إشكالية المرأة والمواطنة:

المستوى **الأول**: وهو معني بحالة المواطنة بإطلاق، ويمكن إجماله بأن جميع المواطنين في الوطن العربي نساء ورجالاً لهم واجبات، لكنهم لا يتمتعون بكثير من الحقوق المدنية والسياسية والاجتماعية، وفي بعض الأحيان الاقتصادية أيضاً. أو يمكن القول بأنهم مواطنون متساوون لأن جميعهم يتقاسم واقع الحال بكونهم رهائن في أيدي أنظمتهم في بعض الحالات. وعلى الرغم من أن الدساتير العربية تنص على ضمان حقوق كافة الأفراد بغض النظر عن دياناتهم أو أجناسهم أو أعراقهم، إلا أن بعض الأفراد أكثر مساواة من غيرهم، حيث إن النصوص الدستورية تبقى في غالبيتها «حبراً على ورق» حينما يتعلق الأمر

(١) Arab Women's NGO's Statement Distributed in the Fourth World Conference on Women in Beijing.

بالمساواة والحقوق. إن هذه الدساتير في نصوصها ما هي إلا تصميم لخلق انطباع إيجابي عن هذه الأنظمة في الغرب، في حين يبقى التطبيق معطلاً.

المستوى **الثاني**: وهو الذي يركز على النساء من المواطنين، وعلى هذا المستوى يتضح أن النساء يشغلن حيزاً أدنى مقارنة بأندادهن المواطنين الرجال، بل يمكن القول إن مصطلح «مواطن درجة ثانية» يبين بشكل واضح حالة التبعية والانقياد التي تعانيها النساء العربيات. وهناك كثير من الأمثلة القانونية والعملية التي يمكن الاستشهاد بها في هذا السياق. فإذا ما نظرنا إلى العناصر الرئيسية التي تضع المرأة الأردنية في موقع مواطن من الدرجة الثانية نجد أن النساء الأردنيات - والنساء في غالبية البلدان العربية أيضاً - لا يستطعن إعطاء الجنسية الأردنية لأزواجهن أو أبنائهن، وهن بحاجة إلى إذن لتغيير أماكن إقامتهن أو الالتحاق بسوق العمل. وعلى صعيد قانون الأحوال الشخصية، الذي يستند معظمه إلى تأويلات غير موضوعية للشريعة الإسلامية، لا ينص على حق المرأة في الطلاق[٢].

إقامة العلاقة ما بين المستويين الأول والثاني هو واحد من أكثر العمليات صعوبة وجدلية أكان ذلك على الصعيد النظري أم على الصعيد التطبيقي والعملي. ففي الحالات التي شهدت طرح مشكلة حقوق المرأة أو المطالبة بمواطنة كاملة للنساء، يتصدى كثيرون من الرجال لمثل هذا الطرح دافعين الحوار إلى المستوى الأول الذي يتضمن أنهم أنفسهم لا يتمتعون بحقوق مدنية أو سياسية أو قانونية، وعليه فيجب على النساء أن يناضلن من أجل احترام حقوق الإنسان، وتوسيع قاعدة المشاركة الديمقراطية لكافة الأفراد بغض النظر عن جنسهم، بل إن بعض حملة هذا الرأي يذهب إلى اعتبار النضال من أجل حقوق خاصة بالنساء أو تحقيق مكتسبات تدعم مواطنة المرأة هو ضمن الظروف الحالية للبلدان العربية غير مقبول، بل يؤدي إلى الشرذمة والانقسام، بل إن دعاة هذا الرأي يقولون بأن الرجال والنساء يجب أن يتحدوا في جبهة واحدة ضد مؤسسة الدولة للنضال من أجل تفعيل حقوقهم القانونية والمدنية وحمايتها.

النساء الديمقراطيات في الوطن العربي يضعن أنفسهن خارج جدلية هذين

---

(٢) «Anti-discrimination Committee Concludes Consideration of Initial and Second Reports of Jordan,» Press Release, WOM/1158, 20 January 2000, <http://www.un.org/News/Press/docs/2000/20000120.wom1158.doc.html>.

المستويين حيث يعتقدن أن هذا الحوار قد دار ولفترة زمنية طويلة في دوائر مفرغة حتى يمكن مقارنته بأحجية «الدجاجة والبيضة»، بل إن توسيع قاعدة المشاركة الديمقراطية لا يمكن تحقيقها من دون تحويل النساء إلى مواطنات كاملات، حيث إن تحرير النساء على صعيد أول، وتحقيق المساواة وبناء الديمقراطية على صعيد آخر هي مهمات متصلة عضوياً: «إن بناء الديمقراطية وتحقيق المساواة تتقاطع في أهدافها النهائية وفي سيرورتها مع تحرير المرأة في كل من: الحريات (الشخصية والمدنية) وحقوق الإنسان، والكرامة والمساواة والاستقلالية وتقاسم النفوذ والسلطة والتعددية»[٣]. فتحرير المرأة يؤدي بالضرورة إلى تحرير مجموعات اجتماعية أخرى في إطار النظام السياسي. وانطلاقاً من فهم هذه العلاقة العضوية ما بين مهمات التحرير والديمقراطية بصفة عامة، وما بين تحرير النساء بصفة خاصة، يمكن القول بأن غياب الديمقراطية القائمة على المشاركة لأوسع قطاعات المجتمع في غالبية البلدان العربية يحمل في طياته إعاقة مشاركة المرأة السياسية «ليس هنالك دولة شرق أوسطية يمكن أن توصف بأنها دولة ديمقراطية، فالحريات أكانت شخصية أم لمختلف القطاعات الاجتماعية هي محدودة للغاية، بل إن التسلط ما زال الأسلوب الوحيد للحكم»[٤]. هذه الحقيقة تضيف بعداً آخر لمشكلة المرأة، فالنساء يناضلن من أجل المشاركة السياسية في إطار غير ديمقراطي وتسلطي.

العامل التاريخي

إذا كنا من حيث المبدأ قد عرضنا لأهم الطروحات حول تحرير المرأة وتحويلها إلى مواطن كامل متساوي الحقوق، موضحين العلاقة العضوية التي تحكم تحرير المرأة وتحرير المجتمع ككل، مؤكدين أن المبادرة في تحرير المرأة لا تؤدي إلى الإخلال بالعمل، فمن أجل سيادة قيم الديمقراطية واحترام حريات

---

(٣) Julia I. Suryakusuma, «Of Men and Mice, Of Women and Demons: Engendering Democracy in Asia,» paper presented at: «Transition to Democracy in Asia», Phuket, 28 May-1 June 1993.

(٤) Valentine M. Moghadam, «Women and the Changing Political Dynamics in the Middle East and North Africa,» in: Manochehr Dorraj, ed., *Middle East at the Crossroads: The Changing Political Dynamics and the Foreign Policy Challenges* (Lanham, MD: University Press of America, 1999), p. 148.

وحقوق المواطنين، وهي مساهمة أساسية سوف ترفع سقف الحريات للمواطنين بعامة وللمجموعات الاجتماعية التي تعاني اضطهاداً استثنائياً بخاصة.

ولنناقش الآن هذا الموضوع ضمن الإطار الأردني. ففي محاولة لتتبع السياق التاريخي لهذا الموضوع، وعلى رغم العدد الكبير من المصادر الأولية حول تاريخ الأردن الحديث أكانت في اللغة العربية أم الإنكليزية، نجد أن دور النساء يكاد يكون غائباً تماماً في التاريخ الرسمي. إن هذا الغياب عن مسرح الأحداث عند كتابة التاريخ له دلالة واضحة أن النساء كن خارج الحيز الرسمي ولم يعطين حقوق مواطنتهن الأولية: «لقد عاشت المرأة تحت غطاء زوجها، الذي كان كرب الأسرة، يتمتع بمنزلة من المواطنة المدنية»[٥]. هذه الحقيقة التاريخية تؤكد دور النساء التابع والثانوي وتشير إلى العراقيل التي وضعت أمامهن لمنعهن من أن يكنّ مواطنات ناشطات.

إن النساء الأردنيات والفلسطينيات في الأردن قد شاركن في الأحداث السياسية المهمة. ولا شك في أن مساهمتهن في النضال ضد إسرائيل أو نضالهن من أجل تقدم الأردن لم تدون بعد. إن الأحداث المصيرية التي شهدها القرن العشرين أكان ذلك في الأردن أم فلسطين مرتبطة عضوياً بتطور الحركة النسوية التي ركزت في السنوات الأولى على العمل الطوعي والخيري، وانبثقت بجهود النساء اللواتي ينتمين اجتماعياً إلى الفئات العليا والطبقة الوسطى[٦] من المجتمعات المدنية الحديثة النشوء في بدايات القرن العشرين في الأردن.

لقد كان الهدف الرئيسي لأغلب هذه المنظمات الطوعية والخيرية محاربة الفقر في الأردن، ومساعدة اللاجئين الذين تدفقوا، وبخاصة في أعقاب حربي ١٩٤٨ و١٩٦٧، ومع ذلك يجب الاعتراف بأن معظم (وليس جميع) المنظمات النسائية التطوعية وحتى عام ١٩٨٨ ساد عملها روح التلقي وردود الفعل وليس روح المبادرة كما أشارت نائلة الرشدان في كتابها **نظرة مستقبلية لدور المنظمات**

---

(٥) Ruth Lister, *Citizenship: Feminist Perspectives* (London: Macmillan Press Ltd., 1997), p. 67.

(٦) *Jordanian Women's Organisations and Sustainable Development*, prepared by Waleed Hammad; translated by Sadeq Ibrahim Odeh and George A. Musleh; edited by Huda Patricia Skinner (Amman: Sindbad Publishing House, 1999), p. 24.

النسوية في المسيرة الديمقراطية: المحور القانوني: «إن أداء المنظمات النسوية كان عبارة عن ردات فعل للأحداث السياسية».

ويعود تأسيس أول منظمة طوعية في الأردن إلى عام ١٩١٢ تحت اسم «دار الإحسان»، وهي منظمة متخصصة في تقديم خدماتها إلى الأقلية الارثوذكسية[٧]. وفي الثلاثينيات من القرن العشرين، تأسس العديد من المنظمات بمبادرة من مختلف المجتمعات الإثنية مثل الشركس الذين هاجروا في نهاية القرن التاسع عشر من القفقاس (روسيا) واستقروا حول مدينة عمان، أو التجمع السوري (المتعارف عليه بالشامي) والذي تكون أساساً في أعقاب سقوط حكم فيصل في دمشق عام ١٩١٩، وتطور حجمه مع هجرات متتالية لبعض العائلات السورية خلال العشرينيات والثلاثينيات هرباً من الانتداب الفرنسي[٨].

ولدينا الكثير من الدلائل التي تشير إلى أن النساء قد ساهمن بفعالية في نشاط هذه المنظمات التي ركزت على شؤون وتحسين أحوال هذه المجموعات الإثنية والدينية. ولا شك في أن هذه المنظمات التي قد ولدت بحافز خدمة هذه الأقليات هي شكل من أشكال التأطير والعمل الطوعي المدني، وقد أثر لاحقاً في انتشار هذا النسق بين السكان الأصليين. فبعد عام ١٩٣٧ تم تحول منظمات المجتمع المدني من حيز خدمات التجمعات الإثنية والدينية إلى خدمة المجتمع أو الأمة العربية بصفة عامة. وفي هذا السياق تم تأسيس أول جمعية نسائية في الأردن عام ١٩٤٤ وهي جمعية التضامن النسائي الاجتماعية. وتجدر الملاحظة إلى أن أول اجتماع لهذه الجمعية كان برعاية الأميرة مصباح (الملكة لاحقاً) زوجة الأمير عبد الله (الملك عبد الله الأول) ووالدة الملك طلال. على صعيد آخر تشير نائلة الرشدان إلى أن النساء قد شجعن على حضور محاضرات المنتدى العربي وعلى الإفادة من مكتبته[٩]. لقد مثل المنتدى العربي ظاهرة مدنية وشكل مظلة للأقليات الإثنية والدينية. لقد كان كل من المنتدى العربي وجمعية التضامن النسائي الاجتماعية انعكاساً لارتفاع الشعور الوطني وتمثيلاً لزيادة

---

(٧) المصدر نفسه، ص ٢٥.

(٨) Kamal Salibi, *The Modern History of Jordan* (London; New York: I. B. Tauris, 1993), p. 85 and 43.

(٩) *Jordanian Women's Organisations and Sustainable Development*, pp. 26-27.

الشعور القومي العربي الذي تمفصل حتى عام ١٩٤٨ حول الصراع ضد الانتداب البريطاني، ومساندة الثورة الفلسطينية، ودعم كفاح الوطنيين السوريين على الصعيد العربي. أما على الصعيد المحلي فقد سيطر عليه النضال من أجل الاستقلال ومساندة الفلسطينيين ضد الخطر الصهيوني.

منذ عام ١٩٤٨ حدث تحول نوعي في نشاط المنظمات بصفة عامة، ونشاط النسوة بصفة خاصة. بداية كانت وحدة الضفتين الغربية والشرقية ذات أثر نوعي في إضافة الخبرة المدنية الأكثر تطوراً في الضفة الغربية لدى اللاجئين على دور العمل الطوعي والخيري، وبخاصة بين صفوف النساء. فكانت سيرورته الحديثة العهد في دولة ما بعد عام ١٩٤٨ إضافة نوعية على هذا الصعيد.

أما الصعيد الآخر الذي تأثر فكان في نوعية نشاط هذه المنظمات الذي تركز على محورين أساسيين: **الأول** معالجة حرب ١٩٤٨ بما فيها الحاجات الملحة للاجئين ومصابي الحرب وأسر الشهداء، ولهذه الغايات تأسست العديد من الجمعيات والهيئات وكان للنساء دور واضح وبارز فيها. أما المحور **الثاني**: فكان تأسيس هذا العمل الطوعي بعدما أصبحت القضية الفلسطينية قضية يومية داخلية إضافة إلى تمحور العمل السياسي حول مشروعين عربيين: أحدهما تقليدي مرتبط بالغرب، والآخر مشروع عربي راديكالي.

ليس بالمصادفة أن يكون عام ١٩٥١ سنة تأسيس لوزارة الشؤون الاجتماعية لتصبح هي الجهة المرجعية المسؤولة عن ترخيص الجمعيات والهيئات الطوعية والخيرية. لقد كان التأسيس وإصدار قانون الجمعيات ليحل محل القانون العثماني تعبيراً عن توسع هذا الإطار في عمل المجتمع المدني.

وكان تأسيس الوزارة عامل دفع وتشجيع للعمل الطوعي. أنها سيرورة متبادلة لتأثير البنية في البناء القومي ولاستجابة الأخير وتأثيره في البنية.

إن مساهمة النساء في مؤسسات المجتمع المدني لم تدون في كتب التاريخ الرسمية، وهذا الأمر متصل اتصالاً سببياً بعدم منحهن حق الانتخاب أو الترشيح. وعلى الرغم من هذا التغييب ازدادت النشاطات الخيرية والطوعية مما أدى إلى تأسيس عدد لا بأس به من الجمعيات الطوعية، والخيرية ذات الطبيعة النسوية في بنيتها والوطنية في خدماتها. ومع أن المعلومات قليلة عن دور النساء في تلك الفترة فإننا نستطيع أن نؤكد أن عدداً كبيراً من الجمعيات النسوية مثل

جمعية الشابات المسيحيات (أسست عام ١٩٥٠) واتحاد المرأة العربية (تأسس عام ١٩٥٤)[١٠] وغيرها كانت ذات تأثير واسع وموضع تقدير تظهره البيانات التي قامت هذه الجمعيات بإصدارها خلال أحداث سياسية مهمة مثل الاعتداءات الإسرائيلية على القرى الأمامية أو ضد مشروع حلف بغداد وتأميم قناة السويس. وتحفظ لنا التغطية الإعلامية للأحداث السياسية في تلك الفترة مشاركة النساء وبالذات الطالبات منهن في التظاهرات السياسية حيث سقطت الطالبة رجاء أبو عماشة قتيلة أثناء محاولاتها وزميلاتها حرق القنصلية التركية في القدس إثر محاولة ضم الأردن لحلف بغداد. وفي هذا السياق تجدر الملاحظة إلى أن الطالبات الإناث كن ممثلات لاتحاد الطلبة الأردني.

على صعيد آخر تحفظ سجلات مجلس الأمة الأردني العديد من الوثائق التي تبين تحرك النساء المنظم من معظم مناطق الأردن الجغرافية في ظل تعديل قانون الانتخاب عام ١٩٥٤ من أجل الضغط على مجلس النواب والحكومة لتعديل القانون وإقرار حقوق المرأة الأولية في الانتخاب والترشيح. إن المرحلة التي امتدت منذ أوائل الخمسينيات حتى عام ١٩٥٧ مثلت حالة نموذجية من الانفتاح السياسي وتوسع إطار المجتمع المدني، وشهدت حواراً جدياً أكان على صعيد الأحزاب السياسية أم على صعيد المثقفين حول موضوع المرأة. هذا الحوار الذي ما لبث أن انقطع في عام ١٩٥٧ مع الصراع على السلطة الذي انتهى بسيادة الأحكام العرفية وتضييق هوامش المشاركة على مجالاتها كافة، والذي سوف يستمر بصور متعددة ومتباينة حتى عام ١٩٨٩.

وتجدر الملاحظة إلى أنه تم حل اتحاد المرأة الأردنية عام ١٩٥٧ ولكن ونتيجة للضغط السياسي المتواصل تمت إعادة تأسيسه عام ١٩٧٤ تحت رئاسة اميلي بشارات: «الجمعيات الشعبية التي تضم جميع قطاعات الحركة النسوية كان يتم ترخيصها رسمياً من قبل وزارة الداخلية (هذه الوزارة كانت مسؤولة عن المنظمات ذات الطبيعة السياسية)»[١١].

إن العرض التاريخي المختصر أعلاه يظهر مساهمة النساء الفاعلة في مؤسسات المجتمع المدني ونشاطهن السياسي، ويبين مدى انخراطهن في العمل الوطني بصفة عامة. وعلى الرغم من ذلك فإن دورهن ما زال غير مرئي، أو

---

(١٠) المصدر نفسه، ص ٢٨ ـ ٢٩.

(١١) المصدر نفسه، ص ٣٠.

على الأقل لم يضمن لهن الحقوق المدنية والسياسية للمواطنة الكاملة. فكان على النساء الأردنيات أن ينتظرن حتى عام ١٩٧٤ ليمنحن حق الانتخاب والترشيح للسلطة التشريعية. وكان عليهن أن ينتظرن حتى عام ١٩٨٤ ليمارسن هذا الحق خلال الانتخابات التكميلية لمجلس النواب، أي كان على النساء أن ينتظرن قرابة الأربعين عاماً منذ استقلال الأردن ليمارسن حقاً كان محصوراً بالرجال فقط.

إن التاريخ الحديث والمعاصر لمنطقتنا العربية قد خلق صورة ذكورية للشريرين والأبطال. صور ذكورية للجنود الذين حاربوا الاستعمار البريطاني أو الفرنسي وللذين تصدوا للحركة الصهيونية. وقد تم استثناء النساء من أي دور له أهمية تاريخية. ولكن هناك بعداً آخر للنظر إلى هذا الاستثناء المجحف والذي يتناقض مع مفهوم المواطنة الكاملة. ذلك أن الرجل العربي «البطل» قد خسر الكثير من المعارك خلال المائة عام الماضية. وأية معارك قد تركت وما زالت تترك آثارها في حاضرنا ومستقبلنا العربي. وقد يكون هذا الاستثناء المجحف لدور المرأة في المراحل التاريخية السابقة، والذي يعني في جوهره تخفيض مواطنة المرأة إلى مستوى أدنى من مواطنة الرجل، مصدر قوة سياسية في المستقبل للنساء. فتغييب دور المرأة في الفترة التاريخية السابقة وبعدها عن حلقات اتخاذ القرار يعطي شهادة براءة لها من القرارات السياسية كافة التي أدت إلى العديد من الهزائم والانكسارات. وفي هذا السياق يصبح من الأهمية بمكان أن نتذكر ما قاله هيغل (Hegel): «إن حقيقة أن يستمر التعامل مع النساء كملكية خاصة للرجال قد يؤدي جدلياً (عبر التناقض المعاكس) إلى حصولهن على حقوقهن المدنية والقانونية والسياسية الكاملة في المستقبل».

البعد الاجتماعي

لا شك في أن العائلة (الأسرة) ما زالت إحدى أهم المؤسسات في الوطن العربي، وهي المكان الأول والرئيسي لتبني إعادة إنتاج وممارسة أنواع متعددة من القمع في دورات متتالية. يبين هشام شرابي أن العائلة الممتدة هي النموذج السائد في الوطن العربي. وغالباً ما يحكم الأب هذه المؤسسة التي يعتقد أن أبناءه (ذكوراً وإناثاً) هم امتداد لشخصيته فيها، ويتعامل معهم على هذا الأساس[١٢]. ضمن هذا الإطار يصبح الطفل العربي موضع قمع من قبل

---

(١٢) هشام شرابي، **مقدمات لدراسة المجتمع العربي**، ط ٤ (عكا: دار الأسوار، ١٩٨١)، ص ٣١.

والده في حين يجد الحماية المبالغ بها من قبل والدته. وبناء على هذا التشخيص يعتقد شرابي «أن هذه السيطرة (التسلط) الأبوي المميزة للعائلة العربية يمكن تفكيكها من خلال تحرر النساء عبر إعادة تركيب شامل للأسرة النووية»[١٣].

ويستعمل شرابي في دراساته وتشخيصه للمجتمع العربي مفهوماً جديداً يسميه «البطريركية الحديثة» التي تصف التناقض ما بين جوهر الإنسان العربي ومظهره الخارجي. فكأثر للعلاقة المستمرة مع الغرب وقيمه الاجتماعية، وكنتيجة لاستمرار السياق التقليدي للتفكير والبنى الاجتماعية المختلفة في الوطن العربي تم إنتاج إنسان عربي متناقض. فعلى الصعيد الظاهري يبدو الإنسان العربي غربياً ومتطوراً، ولكنه في الحقيقة يفتقد إلى الشعور بالثقة والأمان ويعاني ازدواجية المعايير. فهو يرفض باللاوعي السلطة (بغض النظر عن طبيعتها) التي تمارس قمعاً متتالياً ضده، لكنه في الوقت نفسه يعفي نفسه من الإحساس بالمسؤولية. هذا التناقض في المشاعر يقود بالضرورة ـ كما هي الحال ـ إلى غياب النقد الذاتي والرغبة في العمل والإنتاج[١٤].

في إطار العائلة العربية تمارس على الطفل العربي ضروب متعددة من أساليب القمع فهو عرضة للعقاب الجسدي، ولمفهوم العيب الاجتماعي، وللتضييق والسخرية، حتى يفقد الطفل احترامه لذاته ولقدراته، ويدخل في غمار عملية بغض لهؤلاء الذين يمارسون هذا النوع من القمع عليه. هذه العملية المتناقضة من المقاومة والإحساس بعدم القدرة على الانعتاق، تحوله إلى إنسان اتكالي يتبنى ثنائية المعايير[١٥].

وعادة ما يشعر الأب العربي بأن عليه أن يلجأ لأسلوب القمع، ليثبت رجولته، لذا فهو يستمر في هذا الأسلوب بدلاً من خلق قنوات اتصال صريحة وصادقة ومفتوحة. إن الأطفال الذين لا يعرفون أسلوباً آخر للتربية يطبقون الأسلوب ذاته على أبنائهم وبناتهم عندما يصبحون هم أنفسهم آباء[١٦]. وعلى الرغم من أن كثيراً من النساء أقوى من الرجال فما زلن يعتبرن أقل درجة من الرجال وتنقصهن الثقة بالنفس. إن الطريقة الوحيدة التي تضمن تحرير المرأة «لا

---

(١٣) المصدر نفسه، ص ١٤.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٣٩.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٨٥.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٨٧.

تتم في النهاية إلا بتغير علاقتها بالرجل، وهذا يعني تغير دورها ومكانتها في العائلة وفي المجتمع»[١٧]. ويؤكد شرابي أن تحرير المرأة هو جزء أساسي من إعادة تشكيل كافة الأطر والهياكل الاجتماعية وبالتالي من عملية تحرير الرجل والمجتمع بأسره.

الفرد العربي هو نتاج لهذه العائلة القائمة على التسلط والتراتبية، إذ يتم تشكيل الفرد ليكون قمعياً هو نفسه. وتصبح علاقاته الاجتماعية امتداداً لعلاقاته الأسرية. هذه الدائرة من القمع يجب أن تواجه، وأن تفكك حلقاتها من أجل إنتاج فرد صحيح غير أناني أو متقلب وقادر على تحمل المسؤولية ولديه الوعي الكامل لكافة حقوقه وواجباته، وبالتالي يصبح فرداً عربياً ديمقراطياً. على النساء والرجال أن يدخلوا في عملية قطع معرفي (ابستمولوجي) مع التراث القائم على القمع من أجل ترميم وإعادة خلق أنفسهم كأفراد صحيحين على وعي تام بحقوقهم وواجباتهم كمواطنين، وأن تكون لهم القدرة على الحوار والنقاش والتفاوض مع أطراف أخرى ذات وجهات نظر مختلفة ضمن مجتمعاتهم.

وتؤكد توجان الفيصل، النائب في مجلس النواب (١٩٩٣ ـ ١٩٩٧)، أن «التشريعات ليست هي التي تميز ضد النساء بل هو التخلف الاجتماعي»[١٨]، يعني إعطاء النساء مواقع فعالة في حلقات اتخاذ القرار يعني بالضرورة تغيير تركيبة العائلة لتصبح أكثر مساواة، وعملية كهذه سوف يمتد تأثيرها إلى مؤسسات المجتمع كافة، إذ إن تغييراً في بنية الأسرة سوف يلحقه بالضرورة تغيير في بنى المجتمع وأطره ككل.

ومن هنا ولغاية إحداث تغيير بنيوي على الصعيد الأسري يجب تغيير النظرة السائدة لمساهمة ربة المنزل أو الأم على أنها ليست ذات شأن. علينا الاعتراف بالمهارات التي تحتاجها ربة المنزل أو الأم من أجل إدارة شؤون منزلها وتقديرها، والاعتراف بهذا الدور وتقديره يمثل نقطة تحول وإعادة اعتبار لربة المنزل، والقبول بأن المرأة مؤهلة لتؤدي دوراً في الحياة السياسية الرسمية والعامة.

إن دور المرأة التقليدي في رعاية الأطفال أو كبار السن، وفي تدبير

---

(١٧) المصدر نفسه، ص ٩٠.

(١٨) Vesna Masharga, «Two Candidates Make their Stand on Issues,» *Jordan Times*, 20/5/1993.

شؤون المنزل هو بحق مبني «على وعي تام بالقضايا المتعلقة بالصحة، والتعليم، والتموين، وشؤون المياه والمجاري، والنفايات والمواد الاستهلاكية، وأيضاً بسلامة المجتمع المحلي»[١٩]. إنه لمن السخرية بمكان أنه وعلى الرغم من أن دور المرأة التقليدي مرتبط بالمجالات الآنفة الذكر، فإنه لا يحق للنساء حتى الآن أن يكن في مواقع تشريعية وتنفيذية في هذه المجالات ضمن سلطات الحكم المحلي وفي المدن الرئيسة في الأردن. فالإدارة القائمة على تراتبية معقدة في سلطات الحكم المحلي في الأردن وفي المدن الرئيسة تقع تحت سيطرة الرجال الذين يشرعون الأنظمة ويضعون الخطط التي تستهدف المجتمع المحلي دون محاولة أن يرفقوا في تلك الخطط تشخيصاً واقعياً لمواضيع تتعلق على سبيل المثال بالنظافة العامة والمياه والنفايات وغيرها، وإشراك النساء اللواتي يضمن لهذه الخطط والأنظمة أن تكون في حيز التنفيذ.

في الانتخابات النيابية عام ١٩٨٩ وعام ١٩٩٣ طالبت بعض النساء المرشحات بالمساواة في التطبيق لتوسيع هامش الديمقراطية «ليتضمن معالجة موضوعات مثل «عدم المساواة بين الأفراد فيما يتعلق بالهوية والسيطرة على الاتجاهات الجنسية، وتحدي التمثيل الثقافي للمرأة وسيطرة المجتمع المحلي على الخدمات التي تقدمها الدولة، وتساوي الفرص لاستخدام الموارد العامة»[٢٠]. بمعنى آخر كانت مطالبهن معنية بتجسير الفجوة بين المحيطين العام والخاص، والاعتراف بمساهمة المرأة في الاقتصاد وأهمية خبراتها ومهاراتها كأم وربة منزل.

وفي المجتمعات الأبوية التي يتم التمييز فيها لصالح الذكور، والقائمة على أساس «البطريركية الحديثة» تعتبر السياسة (برأي النساء والرجال) حكراً على الرجال. النساء يعتبرن هذا المجال «مجالاً غريباً وخارج نطاق تجربتهن»[٢١]. والأردن على هذا الصعيد لا يمثل استثناء. ففي دراسة ميدانية أجراها مركز الدراسات الاستراتيجية حول النساء والديمقراطية في الأردن ظهر أن ٧٧,٣ بالمئة من النساء اللواتي شاركن في الدراسة أفدن بأن الرجال سياسيون أفضل

---

(١٩) Michael Kaufman and Haroldo Dilla Alfonso, eds., *Cummunity Power and Grassroots Democracy: The Transformation of Social Life* (London; Atlantic Highlands, NJ: Zed Books; Ottawa, ON: International Development Research Centre, 1997), p. 157.

(٢٠) Anne Phillips, *Engendering Democracy* (Cambridge, UK: Polity Press; University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1991), p. 95.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٧٩.

لأن لديهم القدرة على اتخاذ القرارات بشكل أفضل من النساء. إن مثل هذه النسبة العالية تقدم مؤشراً حياً وواضحاً على تفشي الوعي الزائف بين النساء وعلى إيمانهم بدونيتهن وعدم مساواتهن للرجل(٢٢).

من بين نتائج مركز الدراسات الاستراتيجية والتي تعطي مؤشرات أخرى على سيادة مثل هذا الوعي الزائف بين النساء سؤالهن عن تفضيلهن للاختيار بين امرأة ورجل مرشحين للمقعد النيابي نفسه علماً أن هذين المرشحين على المستوى نفسه من حيث التأهيل والقدرة. ٦٨,٥ بالمئة من مجموع ١٠٣٢ امرأة (عدد المستجيبات) أفدن بأنهن سوف يصوتن لصالح المرشح الرجل. والأسباب التي أوردنها لمثل هذا الاختيار هي أن الدين يحرم على النساء الخوض في السياسة، وأن الرجال أكثر عقلانية وأكثر خبرة وأكثر قدرة على اتخاذ القرارات من النساء. بمعنى آخر، إن الرجال أكثر تعليماً وتأهيلاً وقدرة على أن يكونوا في موقع المسؤولية والحكم والإشراف على أمور البلاد.

إن النتائج السابقة تظهر بوضوح مدى تأثير التربية الاجتماعية في النساء، وأثر ذلك في تشكيل وعيهن ليؤمن بأنهن قاصرات مقارنة بالرجال. وعند مواجهة هذا الوعي الزائف نجد أن النساء يذهبن إلى تقديم تفسيرات غير عقلانية، وأحياناً غير مرتبطة بواقع الحال، بل هي تكرار لبعض التفسيرات التي يقدمها الرجال والمبنية على سيادة الرجال في المجتمع، مما يدفع المرأة إلى الأسفل ويكرس موقعها كمواطن من الدرجة الثانية في مجتمعها.

النظام التعليمي

تعتبر العملية التعليمية واحدة من أهم العوامل المؤثرة في إنتاج وإعادة إنتاج البنى الاجتماعية المختلفة. لقد أصبح من المسلمات الآن بأن التعليم ليس عملية اجتماعية منفصلة عن باقي بنى المجتمع، فمدخلات التعليم لا تؤثر في مخرجاته فحسب، بل هي عملية تعيد تركيب البنى الاجتماعية على أساس مقارب لواقعها أو مغاير له اعتماداً على محتواها. فالعملية التعليمية ليست انعكاساً لثقافة المجتمع فحسب، بل هي عملية تعيد إنتاج ثقافة المجتمع

---

(٢٢) **المرأة الأردنية والعمل السياسي: وقائع ندوة**، إشراف وتقديم هاني الحوراني؛ إعداد طالب عوض وخديجة الحباشنة؛ تحرير أحمد عرفات؛ مراجعة حسين أبو رمان، سلسلة المجتمع المدني والحياة السياسية الأردنية (عمان: مركز الأردن الجديد للدراسات؛ دار سندباد للنشر، ١٩٩٦).

والايديولوجيا السائدة فيه وفي بنى المجتمع الاقتصادية والسياسية. يجب أن تتوفر مجموعة من العوامل الأساسية من أجل إحداث تغيير في العملية التعليمية مثل تكافؤ فرص التعليم ومحاربة التمييز الجنسي والديني والاجتماعي والإثني، أي بدمقرطة التعليم لا بتحويله إلى أداة لإعادة إنتاج الايديولوجيا السائدة والعوامل الثقافية المساعدة لسيادتها. ويجب أن يؤدي مستوى التحصيل العلمي الذي تحققه مجموعة من الأفراد في المجتمع إلى إعادة تعريف دور هذه المجموعة الاقتصادي والاجتماعي، بل السياسي أيضاً، وبخاصة في مجتمع مثل المجتمع الأردني الذي يعتبر التعليم ضرورة وأولوية.

إن عدد النساء في الأردن هو نصف عدد السكان تقريباً، أي ٢,٢ مليون نسمة[٢٣]. وعلى صعيد التعليم المدرسي فإن تعليم الإناث ازداد بشكل ملحوظ في السنوات القليلة الماضية. كان عدد الذكور الملتحقين في المدراس أعلى من عدد الإناث إلا أنه في سنة ١٩٩٤/ ١٩٩٥ وصلت نسبة الإناث اللواتي تابعن تعليمهن المدرسي إلى ٧١,٠ بالمئة مقارنة مع ٦٦,٠ بالمئة من الذكور[٢٤]. هذه القراءة للأرقام قد تكون قراءة خاطئة، فعلى الرغم من ارتفاع نسبة الإناث في التعليم المدرسي إلا أن نسبة اللواتي أنهين تعليمهن الثانوي كانت ٣٣,٠ بالمئة فقط، وهذه النسبة ما زالت أقل بكثير من نسبة الذكور الذين أنهوا تعليمهم الثانوي في السنة نفسها.

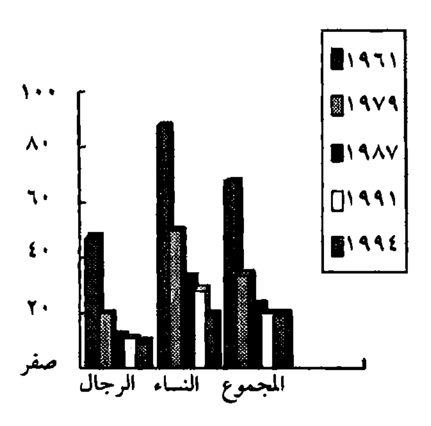
وأحد المؤشرات على أثر التعليم هو مستوى الأمية، فما زالت الأمية بين النساء أعلى منها بين الرجال، وذلك على مستوى جميع الفئات العمرية. والفجوة بين نسبة الأمية بين الرجال والنساء أخذت في التناقص خلال السنوات الأخيرة، ومع ذلك يجب ملاحظة أن هناك اختلافاً كبيراً بين نسبة النساء الأميات في الأرياف ونظيراتهن في المدن. فحسب الأرقام الإحصائية لسنة ١٩٩٤ نجد أن ٣٣,٦ بالمئة من النساء الريفيات هن من الأميات مقارنة بحوالى ١٧,٤ بالمئة في المدن للسنة نفسها[٢٥].

---

(٢٣) هذه الإحصاءات التي قامت بها إدارة الإحصاءات العامة في الأردن عن عام ١٩٩٨ هي تقديرية وترتكز إلى الإحصاءات التي جرت في عام ١٩٩٤.

(٢٤) UNDP and ESCWA, «Education and Training,» in: **المرأة والرجل في الأردن: صورة إحصائية** = *Women and Men in Jordan: Statistical Portrait* ([عمان]: دائرة الإحصاءات العامة، ١٩٩٩)، ص ٩.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ١٢.



المصدر: Jon Hanssen-Bauer, Jon Pedersen and Age A. Tiltnes, eds., *Jordanian Society: Living Conditions in the Hashemite Kingdom of Jordan* ([Oslo]: Fafo Institute for Applied Social Science; Falch Hurtigtrykk, 1998), p. 136.

إن انخفاض نسبة الإناث اللواتي أنهين تعليمهن الثانوي يمكن تفسيره بطرق مختلفة، إذ إن النظم الاجتماعية السائدة تشجع الفتاة على التسرب من التعليم المدرسي والزواج المبكر. وهنالك بعض العوامل الأخرى وراء عدم متابعة النساء للتعليم مثل عدم موافقة ولي الأمر لأسباب اجتماعية أو دينية على إكمال ابنته تعليمها الثانوي ، ونجد مثل هذه الحالات في البيئات الاجتماعية الأكثر محافظة[٢٦]. وللعامل الاقتصادي دور أساسي في عدم متابعة الفتيات لتعليمهن الثانوي في العائلات الأكثر فقراً، وذلك تجنباً لمصاريف التعليم أو من أجل حصولهن على عمل لا يتطلب مهارات عالية لزيادة دخل الأسرة.

ليس هناك دراسات أو أبحاث جدية تعنى بالمقارنة بين التعليم المدرسي للذكور وكذلك للإناث، لكن من خلال مراجعة للمناهج المدرسية للصفوف المدرسية الأولى نجد أن هذه المناهج قد صممت بطريقة تعيد إنتاج البنى الاجتماعية فيما يتعلق بالمرأة. فهذه المناهج تؤكد على تقسيم العمل داخل الأسرة بين الجنسين، فداخل المنزل أو الحيز المنزلي للمرأة وخارجه للرجل. إن الصورة التي تقدمها هذه المناهج للطلبة هي صورة تقليدية للمرأة تؤكد نظرة المجتمع إلى المرأة كمواطن درجة ثانية.

---

(٢٦) Jon Hanssen-Bauer, Jon Pedersen and Age A. Tiltnes, eds., *Jordanian Society: Living Conditions in the Hashemite Kingdom of Jordan* ([Oslo]: Fafo Institute for Applied Social Science; Falch Hurtigtrykk, 1998), p. 157.

وعلى الرغم من أن النساء يمثلن ٦٠ بالمئة من مجمل العاملين في وزارة التربية والتعليم، تلك الوزارة المسؤولة عن المناهج المدرسية والمشرفة على التعليم المدرسي، إلا إن حصة النساء من المواقع القيادية لهذه الوزارة لا يتجاوز ١٢,٠ بالمئة خلال السنوات القليلة الماضية. ومن المفترض أن هذه النسبة كانت أقل من تلك في عقدي السبعينيات والثمانينيات، إذ يسيطر الرجال على التعليم في الأردن وينفذون ما يرونه مناسباً. إن التعليم المدرسي في الوطن العربي يمارس به إرهاب فكري «والمطلوب من الطلبة أن يحفظوا نصوصاً طويلة ليعيدوا ترديدها، دون أن يكون مطلوباً منهم أن يعرضوا هذه النصوص للنقد أو التحليل. فالعقل أصبح أداة للحفظ والتكرار بدلاً من أن يكون أداة لاستيعاب المعرفة والنقد والتحليل»[٢٧]. إن هذه العملية التعليمية بشروطها الحالية لا تنتج نساء واثقات من أنفسهن، قادرات على المفاوضة للحصول على دور سياسي لهن، وبالمقابل لا تنتج رجالاً قادرين على احترام المرأة ودورها، أو قادرين على تصور المرأة في مواقع قيادية وفعالة.

أما بالنسبة للتعليم العالي والنساء فنجد أنه فقط ٢٨ بالمئة من النساء اللواتي أنهين تعليمهن الثانوي التحقن في مؤسسات تعليم محلية وليست أجنبية كما هي الحال بالنسبة للذكور.

وتشير الإحصاءات إلى أن نسبة الإناث الملتحقات في مؤسسات التعليم العالي هي ٤٧,٦ بالمئة من مجمل الطلبة. إلا إن هذه النسبة قد تؤدي إلى قراءة خاطئة ومناقضة لواقع الحال. إذ إن نسبة الإناث في الجامعات الأردنية لا تتجاوز ٤٢,٠ بالمئة في سنة ١٩٩٦/ ١٩٩٧ ويرتفع عدد النساء في التعليم العالي في كليات المجتمع، حيث إن نسبة الإناث حوالى ٦٥,٠ بالمئة من كافة الطلبة. إن ارتفاع نسبة الإناث في كليات المجتمع وانخفاضها في الجامعات له دلائل مهمة كما بينت دراسة لمركز الدراسات الاستراتيجية في عام ١٩٩٨ استهدفت بعض الفتيات اللواتي توقفن في تعليمهن عند المستوى الثانوي، أو أولئك اللواتي التحقن بكليات المجتمع دون فرصة للالتحاق بالجامعات. من أهم العوامل التي أوردتها الفتيات لتوقف تحصيلهن العلمي عند الثانوية أو الذهاب إلى كليات مجتمع دون الجامعات أن هنالك تصوراً سائداً داخل العائلة ضد التحصيل العلمي العالي أو الجامعي بالنسبة للنساء لأسباب منها دفع الفتيات إلى

(٢٧) شرابي، **مقدمات لدراسة المجتمع العربي**، ص ٨٧.

الزواج المبكر، أو عدم تقبل بعض رجال الدين للتعليم العالي. أيضاً أضافت غالبية الفتيات أن الأسر الأردنية التي يسودها التتابع في المواليد تعطي فرصة التعليم للذكور دون الإناث، وأحياناً لأسباب اقتصادية.

إن تحويل المصادر المالية للاستثمار في تعليم الذكور دون الإناث تظهر واضحة في الأرقام الإحصائية للتعليم الجامعي الخاص، حيث إن الإناث يمثلن حوالى ٣٠ بالمئة فقط من عدد الطلبة في الجامعات الخاصة الأردنية، تلك الجامعات التي تتميز بارتفاع أسعار أقساطها السنوية (٢٠٠٠ دينار لسنة ١٩٩٦/ ١٩٩٧) مقارنة بمعدل الدخل الفردي في الأردن.

وهناك الكثير من الأسباب التي تبرر إعطاء الأولوية لتعليم الذكور، ومنها قلة الموارد الاقتصادية والعادات والتقاليد التي تحض على ألا تلتحق النساء بمؤسسات تعليم جامعي مختلطة، وتفضيل كليات المجتمع الخاصة بالإناث، وعدم وجود جامعة قريبة من أماكن إقامة أولياء الأمور كان أحد الأسباب التي أوردتها الطالبات في دراسة مركز الدراسات الاستراتيجية، مما يؤدي بهن إلى عدم متابعة دراستهن أو التحاقهن بكليات قريبة تمكن العائلة من مراقبتهن بشكل دائم. إن القيم الاجتماعية التي تحض على بقاء النساء «الناقصات عقلاً وديناً» و«مصدر الشرف» تحت المراقبة العائلية أو بمعنى أدق، تفشي قيم البطريركية الحديثة، عامل أساسي في انخفاض نسبة الفتيات اللواتي يسمح لهن بمتابعة تعليمهن الجامعي خارج البلاد.

البعد الاقتصادي و«نسوية الفقر»

يعتبر البعد الاقتصادي أحد العوامل الأساسية في دراسة موضوع المواطنة بصفة عامة، فهو عامل يؤثر في انتماء الأفراد إلى مجتمع واحد وفي تنظيم العلاقات بينهم. وهو مؤشر أساسي لمساواة أفراد المجتمع الواحد من خلال تساوي الفرص المتاحة لهم لممارسة النشاط الاقتصادي والتأثير في السوق. ويعتبر هذا ذا أهمية نسبية أكبر بالنسبة للأردن منه لبعض البلدان العربية الأخرى، إذ إن الأردن ليس من البلدان المنتجة للنفط، تلك البلدان التي استطاعت أن تحافظ على مستوى من الرفاه الاقتصادي لمواطنيها. والأردن حافظ على اقتصاد قائم على آليات السوق الحر. ومع أن القطاع العام شهد انفتاحاً في فترات تاريخية محددة إلا أنه لا يمكن مقارنته باقتصادات القطاع العام التي انتشرت في المنطقة العربية.

أما بالنسبة لموضوع المرأة، فتصبح دراسة البعد الاقتصادي ذات أهمية بالغة من خلال مستويين: المستوى **الأول**: وهو الذي يعنى بدراسة المساواة في الفرص للوصول إلى سوق العمل بين النساء والرجال، ومساهمة النساء في تشكيل سوق العمل، ودور المرأة في اتخاذ القرار الاقتصادي. أما المستوى **الثاني**: فهو المعني بدراسة أثر مشاركة المرأة الاقتصادية في سيرورة تحريرها وحصولها على حقوق مواطنتها الكاملة.

ولأسباب تتعلق بمنهجية هذه الدراسة وحجمها، إذ إنها ليست مبنية على دراسة مسحية، وهي تتعامل مع البعد الاقتصادي من خلال النتائج الإحصائية لدراسات سابقة، فإنها ستقتصر على محاولة استقراء هذه الأرقام واستنتاج أثر العمل الاقتصادي في مواطنة النساء.

تشير مجمل الأرقام الإحصائية إلى أن حوالى ١٣,٩ بالمئة من مجمل النساء الأردنيات هن من الناشطات اقتصادياً مقابل ٦٩,٩ بالمئة من الرجال[٢٨]. وعلى الرغم من ارتفاع نسبة الناشطين اقتصادياً، إلا أن حجم القوى العاملة كما تشير دراسة معهد الدراسات الاجتماعية التطبيقية في هولندا (الفافو)، لا يتجاوز ٤٤,٠ بالمئة. «هذا مرده إلى تدني مشاركة النساء في سوق العمل والذي لا يتعدى ١٥,٠ بالمئة من النساء البالغات، مقابل ٧٢ بالمئة من الرجال الناشطين اقتصادياً»[٢٩].

إن نسبة مشاركة النساء في القوى العاملة قد زادت ببطء من ١٣ بالمئة في سنة ١٩٧٠ إلى ١٨ بالمئة في سنة ١٩٩٠. وبذلك فهي ما زالت متدنية مقارنة ببلدان عربية مجاورة، فعلى سبيل المثال: لبنان ٢٧ بالمئة، سوريا ٢٥ بالمئة[٣٠]، بل إن إحصاءات أولية غير منشورة لمركز الأميرة بسمة للمعلومات تشير بأن النساء يشكلن ١٤ بالمئة من القوة العاملة الأردنية فقط[٣١].

أشارت دراسة حديثة نفذها «مشروع القاعدة الفنية لتنمية النساء» (WID

(٢٨) UNDP and ESCWA, «Women's Participation in the Labour Market,» in: **المرأة والرجل في الأردن: صورة إحصائية** = *Women and Men in Jordan: Statistical Portrait*، ص ٩.

(٢٩) Hanssen-Bauer, Perdersen and Tiltnes, eds., *Jordanian Society: Living Conditions in the Hashemite Kingdom of Jordan*, p. 229.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٢٣٠.

(٣١) *Jordanian Women: Past and Future* ([n. p.]: Princess Basma Resource Centre, 1998), p. 9.

tech) وممولها «US AID» وشملت ٥٤٤٥ امرأة ، إلى أن ١٨,٥ بالمئة من النساء الأردنيات اللواتي أعمارهن ١٥ سنة أو أكثر يعملن جزئياً أو موسمياً في مشاريع اقتصادية متناهية الصغر (Micro) أو موظفات برواتب. وخلافاً لما كان متعارفاً عليه بأن معظم العاملات هن من النساء الشابات والعازبات، فإن نتائج هذه الدراسة تؤكد أن النساء المتزوجات يمثلن ٥٧ بالمئة من مجمل النساء العاملات، و٦٤ بالمئة من النساء الناشطات في مشاريع اقتصادية متناهية الصغر. ومن النتائج المهمة لهذه الدراسة أن المستوى التعليمي لهؤلاء النساء العاملات متباين، بحيث يمكن التأكيد أنه ليس هناك علاقة ما بين المستوى التعليمي وعمل المرأة، فحوالى ٤٠ بالمئة من النساء العاملات في قطاع الزراعة على سبيل المثال ليس لديهن أي تحصيل مدرسي، مما يشير إلى تدني مستوى التعليم والتدريب بين النساء[٣٢].

نجد من خلال نتائج مسح العمالة والبطالة لسنة ١٩٩٨ أن ٢٢ بالمئة من النساء طالبات، ٢ بالمئة فئات أخرى، وحوالى ٧٦ بالمئة هن ربات منزل[٣٣]. من نتائج هذا المسح والأرقام الإحصائية أعلاه نجد أن غالبية النساء البالغات في الأردن يعشن مع أزواجهن أو في كنف والديهن، وأن حوالى ثلثي النساء لم يكملن تعليمهن الثانوي، والأغلبية يتم تزويجهن وهن في سن صغيرة، وأهم من ذلك فالأغلبية العظمى من النساء يعتمدن اعتماداً اقتصادياً تاماً على الأفراد الذكور من عائلاتهن.

لقد ارتفع مستوى الفقر في المنطقة العربية بشكل ملحوظ منذ بدايات الثمانينيات، وهو يؤثر في ٣٤ ـ ٣٨ بالمئة من مجمل سكان الوطن العربي. إن عوامل الركود الاقتصادي وانخفاض مؤشرات توسع الاقتصادات العربية إن كان بفعل انخفاض أسعار النفط أو الحروب وعدم الاستقرار السياسي أو الإدارة الفقيرة للاقتصادات العربية هي بعض الأسباب التي ساهمت بشكل مباشر في ارتفاع مستويات الفقر. إن معاناة النساء تمثل علامة بارزة ضمن المعاناة العامة للفقراء العرب، ذلك أن العديد من الأسباب تلعب دوراً ضد المرأة مثل

(٣٢) Donna K. Flynn and Linda Oldham, *Women's Economic Activities in Jordan* ([Washington, DC]: International Center for Research on Women; Development Alternatives Inc., 1999), pp. xi-xii.

(٣٣) *Jordanian Women: Past and Future,* p. 11.

«أساليب توزيع الدخل داخل الأسرة، وفرص النساء غير المتكافئة في التعليم أو في الحصول على عمل، إضافة إلى بعض جوانب وضعهن القانوني، مما يجعل النساء ضحايا لتفاوت الدخل، خاصة في المناطق الريفية»[٣٤].

تقيم كامليا الصلح - في دراسة قيمة - علاقة ما بين الجنس والفقر في الوطن العربي، حيث إن هنالك دلائل تشير إلى زيادة الفقر بصفة عامة، وبين النساء بصفة خاصة «بالمقارنة مع الفقراء من الرجال، الفقيرات من الإناث أكثر معاناة نتيجة لكافة الضغوطات التي يرزحن تحتها نتيجة لمختلف التصورات الثقافية لدورهن كإناث»[٣٥]. وعلى الرغم من أن «نسوية الفقر» موضوع معقد ومتعدد الجوانب لكنه يظهر «أن النساء ذوات الدخل الفقير يعانين التمييز لصالح الذكور داخل الأسرة، هذا التمييز الذي يأخذ العديد من الأشكال مثل التأثير في فرص النساء في التعليم أو حصولهن على خدمات صحية كاملة، والذي ينتهي إلى نتيجة واحدة مؤداها زيادة إفقار النساء المحدودات الدخل»[٣٦].

إن العلاقة العضوية ما بين المشاركة الاقتصادية وفرص المشاركة السياسية قد تمت دراستها وأصبحت في حكم المسلم به «فالمشاركة تحددها مؤسسات وعمليات معينة وعوامل ايديولوجية وثقافية قد تم تكريسها»[٣٧].

إن البنية القائمة تعمل في سيرورة إنتاجها وإعادة إنتاجها على تهميش النساء في كثير من المؤسسات السياسية والاقتصادية. فمن خلال مسح للشركات المساهمة العامة في الأردن خلال السنوات العشر الماضية نجد أنه ليس هنالك أي امرأة قد عينت في موقع «مدير عام» لأي من الشركات، وأن عدد النساء اللواتي كان في موقع مجلس إدارة لا يتعدى خمس نساء من أصل حوالى

---

(٣٤) United Nations Development Programme [UNDP], *Human Development Report, 1997* (New York: Oxford University Press, 1997).

(٣٥) Camillia El-Solh, «The Feminisation of Poverty in Selected Arab Countries,» (Draft Paper, 1994), pp. 13-14.

(٣٦) Camillia El-Solh, «Gender, Poverty and Employment in the Arab Region,» commissioned by: International Training Centre, International Labour Organization (ITC/ILO), 2000, p. 13.

(٣٧) Kaufman and Alfonso, eds., *Community Power and Grassroots Democracy: The Transformation of Social Life,* p. 133.

٢٠٠٠ ـ ٢٥٠٠ عضو في مجالس الإدارة للشركات المساهمة العامة في الأردن.

إذن فالقاعدة هي استثناء النساء من المراكز العليا في المجال العام ولفترات طويلة. وبالطبع فالنساء لا يمتلكن الخبرة أو الدعم أكان قبائلياً أم اقتصادياً أم سياسياً، والذي يؤهلهن للمنافسة. فمثلاً خلال الانتخابات النيابية عام ١٩٩٣ أشارت هدى فاخوري، إحدى المرشحات إلى «أن المرشحات النساء تنقصهن الخبرة السياسية والتمويل الذي يتمتع به المرشحون من الرجال»(٣٨).

وعلى الرغم من أن المرأة أصبحت ذات حضور عالٍ نسبياً في بعض القطاعات الاقتصادية مثل التعليم، إلا أن هذا لم يترجم نفسه إلى مراكز للنساء في مواقع اتخاذ القرار. وأكثر من ذلك إن عمل المرأة واستقلالها الاقتصادي لم يكونا ذا أثر في استقلالها الاجتماعي أو القانوني أو السياسي، بل إن هذا الاستقلال الاقتصادي للنسوة اللواتي شققن معترك العمل لم يكن له أثر في المجالات الحياتية الأخرى. قد يكون من الصحيح، كما يشير العديد من الباحثين، أن الاعتقاد بأن الاستقلال الاقتصادي للنساء يجلب الاستقلال والتحرر في المجالات الأخرى هو «تحليل اقتصادي فج»، ولكن في الأردن وضمن ظروف انخفاض معدلات الدخل وارتفاع معدلات التضخم لسوق العمل فإن انخراطهن في سوق العمل ليس خطوة على طريق تحريرهن أو الاعتراف بقدراتهن، بل على النقيض من ذلك، كانت خطوة لاستثمار قدرات النساء في إيجاد مصدر دخل جديد للعائلة. فالمرأة غير المتزوجة (وفي أحيان كثيرة المتزوجة) والعاملة لا تستطيع التصرف بكامل دخلها، بل بجزء يسير فقط يغطي متطلباتها الأساسية، بينما يتحول بقية هذا الدخل لوالدها أو لزوجها (إن كانت متزوجة). ولكون هذه الدراسة لا تتسع لتغطية هذا الموضوع وتحليله باستفاضة، تكفي الإشارة هنا إلى أن كثيراً من استثمارات العائلات الأردنية مثل بناء منزل أو توسيعه أو تزويج الذكور من العائلة أو شراء تراكتور... الخ تتم عبر قروض بنكية تسددها رواتب الإناث.

وفي بعض الحالات لا يترجم انخراط المرأة في سوق العمل نفسه إلى نجاح في صناديق الاقتراع. ومع أن المرأة حققت تقدماً في المجال التعليمي، على سبيل المثال، فإن ذلك لم يساعدها على الدخول إلى البرلمان. أعطيت المرأة

(٣٨) Sausan Ghosheh, «Feminists Seek United Women's Front,» *Jordan Times*, 3/4/1993.

حق الترشيح والانتخاب عام ١٩٧٦ ومارست هذا الحق لأول مرة في الانتخابات المحلية عام ١٩٨٤. ومما يؤكد إخفاق المرأة في صناديق الاقتراع نتائج الانتخابات العامة لعام ١٩٨٩ إذ رشحت اثنتا عشرة امرأة أنفسهن للانتخاب ولم تفز أي منهن، مما أدى إلى إحباط عزيمتهن إثر هذا الإخفاق، ونتيجة لهذا فإن ثلاث نساء فقط رشحن أنفسهن عام ١٩٩٣. فازت توجان الفيصل الصحافية السابقة، التي عانت كثيراً بسبب آرائها الليبرالية، في الانتخابات وحصلت على المقعد المخصص للأقلية الشركسية، وذلك بسبب تغيير قانون الانتخابات «لصوت واحد للناخب الواحد» إذ استطاعت أن تستقطب أصواتاً خارج دائرتها الانتخابية[٣٩]، ولكن البعض يعتقد بأن تغيير قانون الانتخابات يعتبر تدخلاً مباشراً للدولة في العملية الديمقراطية تهدف إلى تقليص عدد النواب الإسلاميين في البرلمان وزيادة عدد النواب من أصل بدوي شرق - أردني[٤٠].

النساء والدولة

هنالك العديد من التعريفات النظرية النسوية لمفهوم الدولة، وعادة ما تكون هذه النظريات موضع تضارب وتعارض. معظم النسويات يحكمن على نظام الدولة جوهرياً على أنه إما جيد أو سيىء، ويسود الاعتقاد بين النسويات الراديكاليات (الجذريات) بأن الدولة أساساً إرثية بطريركية، وهي ببساطة انعكاس لطبيعة المجتمع الذي يسيطر عليه الذكور، وعليه فإن الدولة تتحرك على أساس دعم وحماية نفوذ الرجال على حساب مصالح النساء[٤١]. ومع نهاية عقد الثمانينيات من القرن العشرين تعرض هذا الموقف النظري إلى المراجعة والتعديل، إذ تم الاتفاق على أن طبيعة الدولة وجوهرها غير ثابت، وأن

---

(٣٩) لمزيد من التفاصيل بخصوص رأي توجان الفيصل، انظر: Jan Goodwin, *Price of Honor: Muslim Women Lift the Veil of Silence on the Islamic World* (Boston, MA: Little, Brown, 1994), pp. 263-270.

(٤٠) انظر: **المرأة الأردنية وقانون الانتخاب: وقائع ندوة**، إعداد وتنسيق خديجة حباشنة أبو علي وطالب عوض؛ تحرير حسين أبو رمان، سلسلة المجتمع المدني والحياة السياسية الأردنية (عمان: مركز الأردن الجديد للدراسات؛ دار سندباد للنشر، ١٩٩٧)، ص ١٣١.

(٤١) Vicky Randall and Georgina Waylen, eds., *Gender, Politics and the State* (London; New York: Routledge, 1998), p. 5.

علاقاتها بالمرأة علاقة تتطور بشكل جدلي وديناميكي. فالدولة يمكن أن تتحرك لتمثل مصالح مجموعات محدودة في المجتمع بما فيها النساء و«من أجل أن تكون مشاركة النساء السياسية فاعلة وفعالة هنالك حاجة لوجود حركة نسوية مستقلة تماماً وحضور نسوي ذي شأن في مؤسسات الدولة أيضاً»[٤٢].

ولكن سياسات الدولة تميز عادة ضد النساء ولصالح الرجال، مما يؤكد أن بنية الدولة في الجوهر هي بنية بطريركية. ولكن عدد النساء في حلقات اتخاذ القرار وفي المواقع القيادية في هيكل الدولة ما زال قليلاً، وهذا يؤدي بالدولة إلى تبني سياسات قد لا تكون في صالح النساء. وتبدي الدول في كل أنحاء العالم بصفة عامة اهتماماً متزايداً بموضوع المرأة، وتصدر قوانين وسياسات جديدة متعلقة بالمرأة. إن مصطلح «الدولة النسوية» ينطبق على سياسات تنظم العلاقات بين الرجل والمرأة مثل «حقوق الملكية والجنس والعلاقات العائلية والمساحة التي تتضمن علاقات القوة والنفوذ بين الرجال والنساء، ولهذا نجد أن العلاقة بين الجنسين تأخذ شكلاً مؤسسياً»[٤٣]. أيضاً تنطبق على محاولات الدولة من أجل تأسيس مواطن ذي جنس محدد (Gendered) من خلال تنفيذ قوانين معينة ورسم برنامج عمل لتطوير موقع النساء بصفة عامة.

يرى بعض المراقبين أن تأسيس «اللجنة الوطنية الأردنية للمرأة» في عام ١٩٩٢ يعبر عن نمو «الدولة النسوية» (State-Feminism). لقد بدأت الدولة تأخذ باهتمام فعال الموضوعات النسائية، ونتيجة لذلك فقد أسست «اللجنة الوطنية الأردنية للمرأة» «من أجل رفع المستوى العام للنساء وزيادة دورهن في التنمية وتحسين وضعهن القانوني، وأيضاً لغاية زيادة مساهمتهن السياسية»[٤٤]. إن التصور خلف تأسيس هذه اللجنة جاء لتكون منظمة شاملة ممثلة لأهم المنظمات غير الحكومية النسائية، ولتضم عدداً من الخبراء في لجنتها الإدارية. البعض يعتقد أن تأسيس هذه اللجنة وبعض التطورات الأخرى يمثل «إعادة تأكيد واضحة لتدخل الدولة. . . في شؤون الحركة النسائية، ومن أجل تهميش الجهود التي تقع خارج الإطار الرسمي»[٤٥].

---

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٢٠٢ ـ ٢٠٣.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ١٠.

(٤٤) Laurie A. Brand, *Women, the State, and Political Liberalization: Middle Eastern and North African Experiences* (New York: Columbia University Press, 1998), p. 159.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ١٧١.

وعلى الرغم من أن الدولة الأردنية تهدف إلى أن تبدو دولة معتدلة، بل ليبرالية في المواضيع المتعلقة بالنساء، فإن مواقفها بقيت ضمن «إطار المملكة التقليدي والثقافي محافظة على تراثها الإسلامي»[٤٦]. إن الخطوات المتوالية التي اتخذتها وتتخذها الدولة تهدف عادة إلى استرضاء التقليديين والإسلاميين ومحاولة كسب ودهم على حساب النساء اللواتي يعشن في ظل ظروف صعبة. وهناك أمثلة قانونية كثيرة على التمييز ضد المرأة في الأردن ومنها قانون جواز السفر الذي ينص على ضرورة موافقة ولي أمر المرأة أو زوجها على إعطائها جواز سفر، وقانون الجنسية الذي لا يعطي النساء الحق في منح أزواجهن أو أبنائهن جنسيتهن، وقانون العقوبات وخصوصاً فيما يتعلق بجرائم الشرف والإجهاض، وقانون الأحوال الشخصية الذي يسمح بالزواج بأخرى وبالطلاق التعسفي، وقانون العمل الذي ينص على ضرورة موافقة ولي أمر المرأة (زوجاً أكان أم والداً أم ولداً) للسماح لها بالالتحاق بعمل ما، وأخيراً قانون التقاعد.

إن دراسة المناقشات والتوصيات «للجنة الأمم المتحدة للقضاء على التمييز العنصري ضد النساء» (CEDAW) و«الميثاق لإلغاء كافة أنواع التمييز ضد النساء» (EDWC) تبين لنا أشكالاً أخرى للتمييز ضد المرأة في الأردن وبلدان الوطن العربي الأخرى، إذ يسيطر الرجال على الدولة وأجهزتها، تلك الدولة المعنية ببقائها واستمرارها أكثر من ضمان كافة الحقوق للنساء اللواتي هن في الأساس مواطنات من الدرجة الثانية.

وعلى الرغم من أن البعض يعتقد أن تدخل الدولة في الأردن خلال التحضير لمؤتمر بكين وما بعده قد ساهم في تخفيض المساحة المتاحة لمنظمات المجتمع المدني، إلا أن البعض الآخر يعتقد بأن هذا التدخل وضع الأمور المتعلقة بالنساء على جدول الأعمال ودفعها إلى واجهة العمل العام. فالدولة بنفوذها وتجربتها استطاعت أن تقنع ممولين عالميين بالمساهمة في مشاريع تدريب سياسي للنساء الريفيات، على سبيل المثال.

يبقى أن نشير إلى أن المرأة قد تحقق الكثير من المكاسب في ظل تدخل الدولة لصالحها، وفي ظل غياب حركة نسوية قوية، إلا أنه قد يكون لمثل هذا التدخل مخاطر. فبناء على فهمنا لبنية الدولة في منطقتنا العربية القائمة على

---

(٤٦) المصدر نفسه، ص ١٦٣.

تركيب معقد ومشوه من البنى الاجتماعية التقليدية والأخرى الحديثة، ولافتقار الدولة إلى شرعية قائمة على حق المواطنة الكامل وسيادة أحكام القانون، فإن خطواتها في مجال المرأة قد تذهب أدراج الرياح إذا حدثت تطورات سياسية من نوع ما. وفي المقابل، فالدولة الأردنية قادرة على رفع شأن النساء بشكل مؤسسي من خلال إلغاء التشريعات المناهضة لهن، والعمل من خلال نفوذها في مجالات التعليم والسياسة على توفير بيئة للأخذ بيد النساء، وخصوصاً في فترة تستنفد فيها كثير من المنظمات النسائية معظم طاقتها في النزاع الداخلي، وفي النزاع بعضها مع بعض مما يخلق حيزاً وفراغاً في المجتمع المدني استطاعت الدولة أن تستغله وتشغله.

النساء والمجتمع المدني

١ ـ **النساء والمنظمات غير الحكومية**: إن التحليل السابق على المستويات المختلفة يبرئ النساء من أية مسؤولية تجاه حقيقة وضعهن الاجتماعي والسياسي والاقتصادي الثانوي والتابع أو تجاه حقيقة كونهن مواطنات من درجة ثانية. إلا أن نظرة متفحصة لمساهمة النساء في المجتمع المدني تثبت العكس. ففي عمان وحدها هناك ٢٩ منظمة نسائية غير حكومية، معظمها تهدف لمحاربة الأمية وتوفير التعليم الأساسي. إن الموضوعات المتعلقة بالنساء دفعت إلى واجهة العمل العام بجهود الكثير من المنظمات النسائية مثل الاتحاد النسائي الأردني (تأسس في عام ١٩٨١) الذي يضم المنظمات والجمعيات واللجان النسائية، واتحاد المرأة الأردنية (تأسس في سنة ١٩٤٥) وقد حل ثلاث مرات بقرار حكومي، ومركز الأميرة بسمة للمعلومات (تأسس عام ١٩٩٦).

ونستطيع تصنيف الجمعيات النسائية أو الجمعيات التي تهدف جزئياً أو كلياً إلى خدمة قطاع النساء إلى ثلاثة أنواع متباينة:

أ ـ **جمعيات تقدم خدمات للنساء في المناطق الريفية والمناطق الأكثر محافظة في المدن** (محدودة الدخل): نلاحظ أن الخدمات في هذه الجمعيات تتركز على الخدمات الصحية أو مشاريع تدريب على الحرف التقليدية مثل التطريز والخياطة. يفتقد نشاط هذه المنظمات إلى عامل المؤسسية وما زالت هذه المنظمات غير نسوية وتقدم كثيراً من الخدمات لقطاع النساء، إلا أنها لا تتضمن المفاهيم الحديثة للمنظمة الطوعية غير الحكومية والمهتمة بالتنمية، فما زالت هذه

المنظمات أقرب إلى أن تكون منظمات خيرية تعكس الإرث الثقافي التقليدي للمجتمع الأردني.

وعلى صعيد النساء تقدم الجمعيات الكثير من الخدمات الطبية أو التوعية للنساء حتى يبدو للمراقب أن هذه الجمعيات متخصصة في الخدمات النسائية. وعلى الرغم من عدد المستفيدات من هذه الخدمات (٦٧ ألف امرأة في عام ١٩٩٣) إلا أن هذا الجمعيات تعاني خللاً بنيوياً ألا وهو سيطرة الرجال على الهيئات الإدارية للجمعيات وعلى المواقع التي يتم من خلالها اختيار المشاريع والنشاطات وطبيعتها وطرق تنفيذها. إن على النساء أن يستفدن من نشاطات وخدمات قد تم تقريرها من قبل الرجال وحسبما يتفق في تلك الجمعيات. بمعنى آخر إن هذه الجمعيات هي الانعكاس المتطرف والمباشر لمجتمع ذكوري يعيد إنتاج نفسه من خلال نشاطات موجهة للنساء تحت سيطرة وتوجيه الرجال وضمن رؤية رجولية.

ب ـ **جمعيات محصورة بالنساء**: تتركز مثل هذه الجمعيات في المدن الرئيسية. ويعتمد معظمها على قطاع محدد من النساء اللواتي ينتمين إلى الشريحة العليا من الطبقة الوسطى أو الطبقات العليا من المجتمع. وعلى الرغم من أهمية مثل هذه الجمعيات في رؤيتها لموضوع المرأة ولطبيعة خدماتها، فإن تأثيرها يبقى محدوداً ضمن إطار خدماتها الموجهة لفئات ضيقة من المجتمع الأردني. هذه الفئات هي الأكثر انفتاحاً، ولهذا لا يمكن مقارنة وضع النساء وقضاياهن فيها بوضع النساء في المجتمعات الريفية، أو المجتمعات الأكثر محافظة أو تلك الأقل دخلاً. هذا مع التنبيه أن النساء حتى في تلك المنظمات ما زلن تابعات ولكن بشروط تبعية أفضل.

ج ـ **الجمعيات والمنظمات ذات البعد الوطني** (جغرافياً) التي قد تم العرض لأهمها وتاريخ تأسيسها سابقاً بالنظر إلى نشاطات المنظمات والجمعيات واللجان النسائية، نلاحظ أن إنجازاتها قليلة على صعيد الوعي القانوني والسياسي. مثلاً اتحاد المرأة الأردنية الذي يعتبر واحداً من أكثر المنظمات النسائية تسيساً يقوم بتقديم دورات تدريبية تركز على رفع مهارات المرأة التقليدية مثل الخياطة، والتجميل، والتطريز، والطب الوقائي... الخ، وفي وقت حديث نسبياً بدأ الاتحاد بتقديم استشارات اجتماعية وقانونية، وفي العمل على

مشروع لمحاربة العنف ضد النساء وتأمين خط هاتفي فوري لتقديم المشورة للنساء في هذا الصدد[٤٧].

على صعيد آخر، وعلى الرغم مما تم عرضه، فعند فتح موضوع جرائم الشرف لم يكن الحوار العام بمبادرة من الجمعيات النسائية، بل من مواطنين عاديين[٤٨]، وصندوق الأمم المتحدة لتنمية النساء الذي بدأ حملة في ٢٢/١١/١٩٩٨ تحت عنوان «حياة خالية من العنف: هذا حقنا»[٤٩]. هذا يظهر الفجوة القائمة بين الخطاب البلاغي الذي تتبناه هذه المنظمات النسائية وبين التطبيق العملي على أرض الواقع. ومن أهم المشكلات التي تعانيها المنظمات النسائية هي فقدانها للتعاون والتنسيق بعضها مع البعض وسيادة «روح المنافسة التي تؤدي إلى صراع مصالح»[٥٠]. ويعتقد الكثيرون بأن المنظمات النسوية تعاني ضعفاً بنيوياً: «هذا الضعف يتأتى أساساً من حقيقة أن هذه المنظمات ترى بعضها بعضاً كأعداء: التشاحن والتخاصم والمناورات من أجل الحصول على مناصب هو أساس المشكلة»[٥١].

وعلى الرغم من أن التاريخ الحديث للبنان مختلف إلى حد كبير عن تاريخ الأردن، إلا أن بعض المعضلات التي طرحت حول المنظمات النسوية في لبنان والأردن هي نفسها. إن النقطة الرئيسية التي طرحتها دلال البزري وهي غياب الحوار المتزن للمواضيع المتعلقة بالنساء في لبنان يمكن أن تنطبق على المنظمات النسائية في الأردن: «هناك أزمة بنيوية تطال العديد من المستويات، وعنوانها العام أزمتا التحديث والتقليد اللتان لم تطرحها حتى الآن تساؤلات وافية، بل يتصارع دعاتها على حساب المجتمع نفسه وليس من أجله. وقضايا المرأة هنا، بصفتها آتية، منذ النهضة، مع البنى الفكرية للتحديث، تواجه غياباً حاداً

---

(٤٧) المصدر نفسه، ص ١٤٤.

(٤٨) بدأت اللجنة الأردنية الوطنية لدعم حقوق المرأة التي تتحرك تلقائياً اجتماعاتها في عام ١٩٩٩. لقد حضرت اجتماعهم في عمان بتاريخ ٢٧ نيسان/ابريل ١٩٩٩، الذي نوقش خلاله موضوع الإعلان عن الحملة.

(٤٩) *Jordan Times:* 19/11/1998, and 20/11/1998.

(٥٠) *Jordanian Women's Organisations and Sustainable Development,* p. 33.

(٥١) Brand, *Women, the State, and Political Liberalization: Middle Eastern and North African Experiences,* p. 169.

للمعاني، يكاد أحياناً يبلغ مرتبة الاستحالة»[٥٢].

تشير دلال البزري أيضاً إلى أن معظم القوانين الداخلية للمنظمات النسائية متأثرة بالبنية التراتبية للمجتمع، وتبقى حبراً على ورق، وما يتم تطبيقه هو معدلات وتوازنات القوة والنفوذ، مما يؤدي إلى تفضيل الفريق الأقوى داخل المنظمة وخارجها. وتتحول الجمعيات النسائية إلى وجوه بلا قضية تتنافس على الوجاهة الثقافية والاجتماعية تحت ذريعة شعارات فارغة بلا مضمون[٥٣]. فبدلاً من أن تكون النساء موحدات بفعل أهدافهن وطموحاتهن، فإننا نجدهن منقسمات في واقع الحال ضمن قوى سياسية مختلفة ومجموعات ذات مصالح متضادة.

إن وضع المنظمات النسائية أعلاه أثر في كيفية تعامل هذه المنظمات مع المواضيع المتعلقة بالنساء: «بعضهن لم يقمن بتطوير برامج محددة ونظريات أبعد من طرح شعار عام ينادي بالمساواة في جميع المجالات»[٥٤]. فمعظم المنظمات بقيت قائمة من دون أساس موضوعي ومرتبطة بفئات محددة من النساء، أولئك اللواتي يتنافسن على اعتراف اجتماعي ومكانة اجتماعية تحت حجة النضال من أجل مساواة المرأة وتحريرها، مما أدى إلى تفريغ هذا الشعار من محتواه.

وكما تمت الإشارة سابقاً في اتكاء مرجعي إلى توجان الفيصل النائب السابق في مجلس النواب الأردني، فإن التمييز ضد المرأة يتأتى أساساً من التخلف الاجتماعي[٥٥]. إن هنالك حاجة إلى ثورة اجتماعية خارج وداخل كافة المنظمات النسوية من أجل مواجهة البنية المحافظة (الارثوذكسية) في هذه المنظمات. وعليه فيجب طرح تصور بديل يحث قائدات الحركة النسوية على المشاركة في السلطة وعدم احتكارها والتناوب والتعاقب في إدارة هذه الجمعيات. إن العمل على إشراك المرأة في حلقات اتخاذ القرار يعني تدريب المرأة على أن تكون مواطناً نشطاً وفعالاً وديمقراطياً ليس داخل المنظمات النسوية

---

(٥٢) دلال البزري، «المجتمع المدني: الجمعية النسائية اللبنانية،» في: دلال البزري وفاطمة الزهراء أزرويل، محرران، **المرأة العربية: الواقع والتصور** (القاهرة: نور، دار المرأة العربية للنشر، ١٩٩٥)، ص ١٥١.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ١٥٤.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ١٥٥.

(٥٥) Masharga, «Two Candidates Make their Stand on Issues».

فحسب، بل في مكان العمل والمنزل والمجتمع بصفة عامة.

يبدو أن بعض النساء اللواتي يقدن الحركة النسائية هن في الأساس أعداء لأنفسهن، ومتعاونات مع نقيضهن ضد مصالح الحركة النسائية. إن الانقسام والصراع داخل وبين المنظمات النسائية ترجم نفسه إلى انقسام سياسي أكبر وأدى إلى انخفاض مشاركة المرأة في السياسة الرسمية. في انتخابات عام ١٩٩٣ النيابية خاضت الانتخابات ثلاث مرشحات، تنافست اثنتان منهن على المقعد نفسه واعتبر ذلك خطأ تكتيكياً فادحاً[٥٦]: «لا تدخل النساء المعترك السياسي مهما تكن الظروف كقوة متحدة، بل على العكس من ذلك كقوى في صراع ضد بعضها البعض»[٥٧]. وبعض هذه الصراعات متصل اتصالاً وثيقاً بكون النساء مواطنات من درجة الثانية وتابعات. إن الطاقات والجهود التي صرفت على الصراعات داخل وبين المنظمات النسائية كان يمكن أن تعطي دفعة قوية للنضال من أجل المساواة القانونية والمدنية للنساء.

٢ ـ النساء والأحزاب السياسية: هنالك دلائل عديدة تشير إلى أن النساء الفقيرات في المناطق الريفية والمدنية يساهمن في النشاطات الاقتصادية الصغيرة الحجم مثل الصناعات المنزلية (Cottage Industry) والجمعيات (Cooperatives) والمشاريع الاقتصادية المتناهية الصغر (مايكرو)[٥٨]. على الرغم من هذا لم يترجم هذا النشاط الاقتصادي نفسه إلى نفوذ وقوة سياسية أو اقتصادية لأغلب النساء. فهؤلاء النساء ما زلن فقيرات نسبياً نتيجة لأن دخلهن اليومي متدن بصفة عامة، ولندرة الدعم المالي لحضانة أطفالهن ورعايتهم. وتعتقد نسبة عالية من النساء (٦٨,٨ بالمئة) بأنه من المستحيل على النساء تحمل الأعباء المنزلية والسياسية معاً. فعلى الرغم من أن ثقة النساء بأنفسهن قد ارتفعت نتيجة لنشاطهن القاعدي، إلا أنهن ما زلن يتجنبن الحياة العامة، حيث يتم معظم النشاط السياسي. وعلى الرغم من أن مشاركة النساء على مستوى القاعدة يعتبر مواطنة فاعلة، إلا أنهن ما زلن يفتقدن الثقة بالنفس ويشعرن أنهن غير قادرات على المطالبة والمفاوضة للحصول على حيز أكبر يستطعن أن يمارسن ضمنه حقوق مواطنتهن الكاملة.

---

(٥٦) **المرأة الأردنية وقانون الانتخاب: وقائع ندوة**، ص ١٣١.

(٥٧) Randall and Waylen, eds., *Gender, Politics and the State*, p. 192.

(٥٨) Flynn and Oldham, *Women's Economic Activities in Jordan*, p. 31 and table p. 33.

وهنالك فجوة كبيرة بين الحياة العامة والخاصة في الأردن، إذ ما زالت النساء يشعرن بالراحة داخل النطاق الخاص وبالضعف داخل النطاق العام. هنالك حاجة ملحة لتعليم وتدريب النساء على المهارات الضرورية ليكن فاعلات في الحياة المهنية والعامة[٥٩]. على النساء أن يعين ويفهمن تماماً مركبات عناصر القوة في المجتمع وكيف تعبر هذه العناصر عن نفسها وتتمفصل وتعيد إنتاج نفسها: ومن الضرورة للنساء أن يكنّ على معرفة تامة بعناصر النفوذ والتأثير (مثل المنظمات الحكومية، والنقابات العمالية، والاتحادات المهنية، والأحزاب السياسية) حتى يتسنى لهن التمركز داخل هذه البنى والعمل على المشاركة في ملكيتها. إن النساء وإلى الآن، ما زلن غير واثقات بقدراتهن، ويتجنبن تجسير الفجوة ما بين المجالين الخاص والعام حتى يتسنى لهن استغلال الأطر والخدمات والمنابر التي تقدمها منظمات المجتمع المدني المختلفة وعلى رأسها الأحزاب السياسية.

قدمت عيدة المطلق، واحدة من اثنتي عشرة امرأة رشحن أنفسهن في الانتخابات النيابية لسنة ١٩٨٩، مجموعة من العوامل وراء إخفاق النساء في الحياة السياسية: «اعتماد الترشيح الفردي مما جعل برامجهن فردية أيضاً ومستحيلة التحقق، في حين كان يفترض مقاربة اللعبة الانتخابية وفق برنامج سياسي وضمن كتل سياسية منظمة»[٦٠]. تضيف المطلق أنه على الصعيد الشخصي، كان بالإمكان أن تكون مرشحة كجزء من قوة سياسية، إلا أنها فضلت خوض الانتخابات كمرشحة مستقلة لأن الأحزاب السياسية لا تتحلى بالشفافية ولضعف بنيتها التنظيمية والسياسية.

يعود ضعف الأحزاب السياسية جزئياً لحملة الدولة التشويهية ضد الأحزاب المعارضة وقياداتها منذ سنة ١٩٥٧، والتي أدت إلى تفشي الشعور بعدم المبالاة وفقدان الثقة بأي عمل سياسي منظم بين جمهور الناخبين الأردنيين.

وعلى الرغم من هذا، فالأحزاب السياسية المعارضة وغير المعارضة هي جزء من منظمات المجتمع المدني ويمكن استخدامها لإدخال عدد أكبر من النساء في حلقات ومواقع اتخاذ القرار. لا توجد أي دراسات حول دور النساء في

---

(٥٩) هناك حاجة ملحة في الوطن العربي لترجمة كتب مثل: Sue Slipman, *Helping Ourselves to Power: A Handbook for Women on the Skills of Public Life* (Oxford; New York: Pergamon Press, 1986).

(٦٠) **المرأة الأردنية وقانون الانتخاب: وقائع ندوة،** ص ٧٥.

الأحزاب السياسية، ولذلك فمعظم المعلومات التي تتعلق بعضوية النساء في الأحزاب أو في لجانها التنفيذية غير دقيقة. ولكن مقابلات أجريت مع قادة الأحزاب السياسية عام ١٩٩٩ أظهرت أن نسبة النساء في عضوية هذه الأحزاب هي كالتالي: الحزب الشيوعي الأردني (أقل من ٢٠ بالمئة)، حزب الشعب الديمقراطي (٢٠ بالمئة)، أحزاب مستقلة (١٢ بالمئة) الحزب الوطني الدستوري (١٥ ـ ٢٠ بالمئة) أحزاب جبهة العمل الإسلامي (٥ بالمئة). ولكن هذه الأرقام نسبية وتقديرية فقط.

ويضم حزب الشعب الديمقراطي منظمة نسائية شبه مستقلة وهي رابطة النساء الديمقرطيات (رند). في نهاية عام ١٩٩٥ طورت جبهة العمل الإسلامي لجنتها النسائية إلى «قسم النساء» الذي أصبح أكثر نفوذاً وفعالية، وهناك امرأتان في مجلس شورى الجبهة[٦١]. ومن أصل سبعة عشر عضواً في اللجنة التنفيذية للحزب الوطني الدستوري هنالك امرأتان، فيما تترأس مكتب الإعلام في اللجنة التنفيذية لحزب المستقبل امرأة.

ولكن هذه النسب لا يمكن الاعتماد عليها لأن الأحزاب تميل إلى المبالغة ورفع عدد أعضائها، وكذلك تضخيم نسبة تمثيل النساء فيها، وهذا التوجه الذي تلجأ إليه الأحزاب هو لإخفاء مدى ضعفها بين صفوف جمهور الناخبين. وتؤكد نتائج الرصد السنوي الذي يقوم به مركز الدراسات الاستراتيجية بدءاً من سنة ١٩٩٣ وحتى الآن للديمقراطية في الأردن تؤكد أن أغلبية الناخبين (٨٤ بالمئة) لا ينتمون إلى أحزاب سياسية، وهذه النسبة تتزايد سنوياً[٦٢].

وفي دراسة حول الأحزاب السياسية في الأردن سنة ١٩٩٣، فإن أهم الأسباب التي قد أوردها المبحوثون لتفسير عدم انتمائهم الحزبي هو فقدان الإيمان بأن الأحزاب السياسية قادرة على الإنجاز، وأن الأحزاب لا تعبر عن طموحات الناخبين ومطالبهم... الخ. وتبين الدراسة نفسها أن نسبة عضوية النساء في الأحزاب السياسية هي ٥ بالمئة فقط[٦٣]. وتعزى قلة الأعضاء النساء في

---

(٦١) Brand, *Women, the State, and Political Liberalization: Middle Eastern and North African Experiences*, p. 168.

(٦٢) تعتمد المعلومات الواردة أعلاه على مقابلات أجريت في عمان مع زعماء أحزاب، في شهري تموز/ يوليو وآب/اغسطس ١٩٩٩.

(٦٣) **المرأة الأردنية وقانون الانتخاب: وقائع ندوة،** ص ١٠٤.

الأحزاب السياسية إلى ضعف الوعي السياسي بين النساء، وعدم قدرة الأحزاب السياسية على الفاعلية والإنجاز، وعدم مبادرة الأحزاب بأخذ قضايا المرأة بشكل جدي، إضافة إلى أن الأعباء المنزلية والاجتماعية التي تقع على كاهل المرأة لا تتيح لها توفير الوقت والطاقة اللازمين للنشاط ضمن الأحزاب السياسية[٦٤].

نظرة مستقبلية

إن غياب المرأة النسبي عن الساحة السياسية له العديد من الأسباب، حيث تواجه النساء العديد من المعضلات والمشاكل عندما يحاولن أن ينخرطن في الحياة السياسية في بنية قبلية ومحافظة وبطريركية وأبوية. وهنالك العديد من الأسباب القانونية والاجتماعية والاقتصادية والتعليمية التي تحول دون مشاركة فاعلة للنساء في السياسة وفي تكريسهن كمواطنات من الدرجة الثانية، إذ تتوزع النساء في مناطق جغرافية عديدة ولا يمثلن دائرة انتخابية واحدة أو حتى عدة دوائر خاصة بهن. والنساء، وهذا لا ينطبق على النساء العربيات فقط، مقسمات على أسس عرقية، ودينية واجتماعية، ولذا فهن ينجذبن إلى القوى العائلية التقليدية. علاوة على ذلك لا تدخل النساء السياسة كحزب أو كتلة واحدة، بل أحياناً يحارب بعضهن بعضاً.

هذا الانقسام والتشرذم يعكس نفسه في المنظمات النسائية، حيث إن معظم هذه المنظمات تفتقد إلى الوحدة والفاعلية والنفوذ. إن تاريخ المنظمات النسائية يظهر بشكل واضح اتساع الفجوة بين مواقع بعض النساء ووضع النساء بصفة عامة. لقد بقي معظم هذه المنظمات مرتبطاً بمجموعة أفراد هن في الواقع يتنافسن على مكانة اجتماعية تحت غطاء النضال من أجل حقوق النساء والمساواة. إن الانحراف الأساسي في بعض المنظمات النسائية يكمن في سعي بعض القيادات إلى النجومية، ويتم هذا على حساب تحقيق الأهداف الأساسية، مما يؤثر سلبياً في العمل النسائي المنظم، في فاعليته. لقد أصبح كثير من الأهداف الأساسية لهذه المنظمات «حبراً على ورق» ولم ينفذ. وانتهى الأمر بالنساء إلى أن يصبحن «عميلات ضد أنفسهن ومتعاونات في عملية القمع والاضطهاد الممارسة ضدهن»[٦٥]. إن الانقسام والصراعات الفردية التي تعانيها

---

(٦٤) **المرأة الأردنية والعمل السياسي: وقائع ندوة**، ص ٦٠ ـ ٦٣.

(٦٥) Brand, *Women, the State, and Political Liberalization: Middle Eastern and North African Experiences*, p. 159.

المنظمات النسائية لعبت دوراً في إبقاء المرأة مواطناً من الدرجة الثانية تعاني حالة التبعية للرجل ليس في الأردن وحده، بل في الوطن العربي بأسره.

ومن أجل أن تكون النساء قادرات على خلق فضاء لأنفسهن داخل الإطار السياسي الرسمي على غرار المثال السويدي مثلاً، فمن الضروري تنفيذ استراتيجية تهدف إلى تجسير الفجوة بين المجالين العام والخاص واتباع سياسة «التمييز الإيجابي» وتنفيذ نظام «الكوتا».

إن ثلثي النساء المستجيبات لدراسة مركز الدراسات الاستراتيجية أكدن أن «التمييز الإيجابي» مهم، وهذا السؤال هو الوحيد في الدراسة الذي اختلفت إجابات النساء فيه اختلافاً جذرياً عن إجابات الرجال. وإذا تم تنفيذ سياسة «التمييز الإيجابي» مع «إعادة هيكلة العلاقة بين العمل المأجور وغير المأجور»[٦٦]، فإن توازن القوى قد يبدأ بالتحول لصالح النساء. ولكن بعض قيادات الحركة النسائية الأردنية ما زال غير متفق على نظام «الكوتا». فبعضهن يعتقدن أن تطبيق هذا النظام قد يضعف من شرعية النواب النساء. إضافة إلى ذلك إن الأحزاب السياسية تعارض اتباع سياسة «التمييز الإيجابي»، وتطالب بتغيير قانون الانتخابات برمته لإتاحة الفرصة لكافة عناصر ومجموعات المجتمع الأردني لأن تمثل في البرلمان. ويطالب كثير من القيادات النسائية وزعماء الأحزاب بالمساواة لجميع المواطنين في الحقوق والواجبات بغض النظر عن جنسهم أو أصلهم (أردني، فلسطيني) أو معتقداتهم.

وهناك اعتقاد سائد بتقدم المرأة الأردنية، أي أن النساء في الأردن قد حققن موقعاً مميزاً ومتقدماً سواء على صعيد حقوقهن العامة أو على صعيد حريتهن الشخصية. هذا الاعتقاد لا يمكن إثباته إحصائياً أو تاريخياً، ولا ينطبق على الواقع المعقد للمرأة الأردنية. لقد لاحظنا أن التاريخ الحديث للأردن لم يسجل إلا اليسير حول مشاركة النساء في تطور البلاد في الحقيقة، وأن المؤرخين كلهم أخفقوا في أن يسجلوا ويوثقوا مساهمة النساء، أي أن النساء ـ والى حد بعيد ـ كن مغيبات. وتؤكد الإحصاءات أن مستوى الأمية أو التعليم بين النساء أدنى منه بين الرجال، وأن مستوى مساهمتهن في الحياة الاقتصادية والسياسية دون مساهمة الرجال. إن هذا الاعتقاد الخاطئ الذي يروج إلى أن

---

(٦٦) Anne Phillips, *Democracy and Difference* (University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1993), p. 132.

النساء الأردنيات قد حققن موقعاً متقدماً مقارنة ببعض البلدان العربية الأخرى، هو اعتقاد سائد ليس في المجتمع الأردني فحسب، بل يتبناه بعض الأكاديميين والصحافيين والمعلقين الغربيين، مما يؤدي إلى خلق صورة زائفة عن وضع المرأة الأردنية وتقدمها. إن بعض النساء الأردنيات يؤمن بأنهن أكثر تقدماً من أخواتهن في بلدان الخليج أو إيران، وهذا غير صحيح إذا نظرنا إلى بعض المتحولات البحثية التي تثبت عكس ذلك.

إن واقع الحال يدل على أن النساء ما زلن في وضع لا يحسدن عليه في المجتمع الأردني، حيث إن «وهم التقدم التي يؤدي إلى فهم ضبابي ويؤثر في القدرة على الرؤية الموضوعية لوضع النساء في المجتمع يؤدي أيضاً إلى سوء قراءة لمدى تطبيق الديمقراطية وحماية حقوق الإنسان»[٦٧]. هذه الحالة التي تصفها لوري براند بـ «الليبرالية المقيدة» تؤدي إلى سوء قراءة وسوء فهم لدور النساء وموقعهن في المجتمع الأردني، وإلى سوء قراءة أيضاً للموضوعات المرتبطة بالحقوق المدنية والمساواة للمواطنين كافة بغض النظر عن جنسهم. ولهذا هناك حاجة ملحة لضرورة فتح نقاش صريح وجدلي من أجل اختبار «المفردات الخطيرة والمثيرة للحيرة المستخدمة في نقاش الموضوعات المتعلقة بالمرأة ومن أجل إعادة تعريف وتوضيح مصطلحات مثل «الحداثة» و«التقليدية» و«الحرية» و«الليبرالية». . . الخ»[٦٨]. إن مثل هذا الحوار المرتجى لا يمكن أن يبدأ إذا بقي محصوراً بموضوعات تتعلق بمواطنة النساء أو موقعهن في المجتمع فقط، إذ يجب طرح أسئلة أخرى مهمة تتعلق بالعدالة الاجتماعية بصفة عامة، والديمقراطية واحترام حقوق الإنسان بصفة خاصة على بساط البحث.

وفي الخاتمة، أن رفض ثنائية التفكير، تلك التي تفصل بين المجالين العام والخاص، أي المحيط المنزلي والحياة السياسية الرسمية، يمكن أن يكون بداية جدية في تناول موضوع النساء في الأردن بصفة خاصة، والوطن العربي بصفة عامة. ويمكن خلق مفهوم جديد للمواطنة يقضي على العزلة السياسية للنساء التي تمارسها الدولة لا بد من «إطار مفهومي مركب للمواطنة يتعدى حدود

(٦٧) Jean Said Makdisi, «The Mythology of Modernity: Women and Democracy in Lebanon,» in: Mai Yamani, ed., *Feminism and Islam: Legal and Literary Perspectives*, with additional editorial assistance from Andrew Allen (Berkshire, UK: Ithaca Press, 1996), p. 235.

(٦٨) المصدر نفسه، ص ٢٤٣.

الدولة القطرية ويؤدي لتعريف المواطنة في نطاق يمتد من المحلي إلى العالمي»[٦٩]. إن مفهوماً مختلفاً للمواطنة قائماً على تجسير الفجوة بين المحيط الخاص والعام، حيث يوضع المحيط الخاص أو المنزلي ليس تحت حكم أو ضمن إطار أنظمة وقوانين الدولة فقط، بل المواثيق العالمية لحقوق الإنسان، ذو فائدة كبرى للنساء.

العولمة التي يعتقد البعض بأنها تشكل خطراً حقيقياً على الثقافات المحلية قد يكون لها جانب إيجابي في هذا السياق، حيث إن تفسير المواطنة على أساس الواجبات والحقوق قد يؤدي إلى تجاوز إطار الدولة ـ القطر. إن فكرة حكم عولمي ومجتمع مدني عولمي (على الرغم من الخلاف القائم حولهما) قد تؤدي إلى تقليص نفوذ الدولة لصالح النساء. كما أن صياغة مفهوم جديد للمواطنة وبعيداً عن الأدوار المحددة مسبقاً للنساء (Gendered) قد تؤدي إلى حماية حقوق النساء (والرجال) بغض النظر عن أصلهم أو معتقداتهم أو طبقتهم أو ثرائهم. ولكن عملية العولمة محفوفة بالمخاطر وتحتاج إلى مستوى عال من الوعي والعلم والثقافة والمعرفة بالتكنولوجيا وأساليب الاتصالات الحديثة لتهجينها وتحويلها إلى عملية تهدف إلى رفع شأن النساء وحماية حقوق المواطن العربي.

---

(٦٩) Lister, *Citizenship: Feminist Perspectives*, p. 196.

تعقيب

عبد الحميد اسماعيل الأنصاري(*)

بداية لا بد من الإشادة بورقة د. فادية الفقير، فقد أجادت الباحثة في تحليل ثلاث قضايا مهمة تتعلق بوضع المرأة الأردنية بصفة خاصة، والمرأة العربية بصفة عامة، وأحاول في هذا العرض أن ألخص هذه القضايا ثم أذكر ملاحظاتي كالتالي:

١ ـ قضية المواطنة

تفرق الباحثة بين مستويين للمواطنة: مستوى عام يشترك فيه الرجال والنساء، ومستوى خاص بالمرأة. في المستوى الأول تبرز الباحثة المفارقة بين المفهوم النظري للمواطنة والممارسة التطبيقية للمفهوم، وتلخص الباحثة هذه المفارقة في قولها إن المواطنين جميعاً رهائن بأيدي أنظمتهم، أما في المستوى الخاص بالمرأة، فتلاحظ الباحثة أن المرأة تشغل حيزاً أدنى، هو حيز المواطنية من الدرجة الثانية لأنها محرومة من حقوق يمارسها الرجل، منها على سبيل المثال، منح زوجها أو أولادها جنسيتها.

ومع أن المرأة الأردنية والفلسطينية لهما نضال طويل في المجالين السياسي والاجتماعي ومنذ ثلاثينيات القرن العشرين، إلا أنه قد غيب على مستوى التاريخ الرسمي، ولذلك كان على المرأة الأردنية أن تنتظر (٤٠) عاماً بعد استقلال الأردن لتمارس حقوقها السياسية في عام ١٩٨٤م.

وترجع الباحثة هذا التهميش لمواطنية المرأة إلى عوامل ثلاثة كان لها التأثير

(*) عميد كلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية، جامعة قطر.

السلبي في تكريس الوضعية الأدنى للمرأة، وهي:

العامل الاجتماعي: فهناك نظام تربوي يقوم على التمييز بين الطفل والطفلة، وهو نمط تربوي سائد لدى العائلات العربية.

العامل التعليمي: التعليم في المجتمع الأردني وغيره من المجتمعات العربية، يعيد إنتاج ثقافة تمييزية تجاه المرأة، كما أن الزواج المبكر للفتاة يساهم في تعويق الفتاة عن إكمال تعليمها الثانوي.

العامل الاقتصادي: تنهج كثير من الأسر ذات الدخل المحدود سياسة الأولوية لتعليم الذكور على الإناث ـ ومن وجهة أخرى، فعلى الرغم من أن النساء يشكلن (١٨ بالمئة) من القوى العاملة حتى سنة (١٩٩٠م) إلا أن تمثيلهن في المناصب العليا لا يشغل إلا (٥) مقاعد من أصل (٢٥٠٠) مقعد في مجال الإدارات.

وتشير الباحثة إلى مقولة اقتصادية شائعة من أن الاستقلال الاقتصادي للمرأة، يؤدي إلى استقلالها الاجتماعي أو القانوني أو السياسي، وتثبت خطأ هذه المقولة، حيث إن العائلات الأردنية تستغل دخل المرأة في بناء منزل أو تزويج الذكور أو شراء تراكتور.

٢ ـ علاقة الدولة بالنساء

على الرغم من أن الدولة تتظاهر بالليبرالية وبتشجيعها للمرأة أمام الدول في الخارج، إلا أنها في الداخل تمارس سياسات تمييزية بحكم تكوينها البطريركي، ومحاولتها استرضاء الإسلاميين.

٣ ـ الجمعيات النسائية والمجتمع المدني

تتميز الورقة برؤية نقدية تقويمية لدور الجمعيات النسائية الأردنية في المجتمع المدني، وذلك من منظور نسائي. وتخلص الباحثة إلى تحميل النساء جزءاً من المسؤولية في كونهن مواطنات درجة ثانية، وتبرز أهم انتقاداتها للجمعيات النسائية في كونها نخبوية وتفتقد برامجها الرؤية الواقعية لمشاكل المرأة، وسيادة روح الصراع والتنافس بينها.

وبعد، فإنني إذ أقدر الجهد المبذول في الورقة، وأتفق مع الباحثة في جوانب متعددة من طرحها وتحليلها، وبخاصة في ما ذكرته من أثر العوامل

الاجتماعية والتعليمية والاقتصادية في تكريس الوضعية الأدنى للمرأة، أرجو أن تثرى الورقة، بعاملين أراهما أساسيين في تكريس هذه الوضعية على مر التاريخ العربي والإسلامي، وقد شكّلا البنية التحتية لثقافة مجتمعية متحاملة على المرأة قديماً وحديثاً، وهما:

أ ـ العامل الإنتاجي

كانت الحروب هي العنصر البارز في سياسة وعلاقة الدولة العربية الإسلامية مع الدول الأخرى، حيث اقتصرت وظيفتها على الحماية الخارجية، وتوسيع رقعة الدولة في الخارج، وحفظ الأمن، وتأمين الجباية في الداخل، فالطابع الحربي هو الطابع الذي كان سائداً في المجتمعات العربية كغيرها من المجتمعات التقليدية، وقد تأثر الفقهاء بهذا المناخ المتوتر، فقسموا العالم إلى دار إسلام ودار حرب، ورتبوا أحكاماً شرعية على هذا التقسيم، كما كانت الحروب وسيلة من وسائل زيادة موارد الدولة المالية (غنائم ـ فيء ـ خراج ـ جزية) إضافة إلى الجباية.

ولم تكن هذه الوظائف (الدفاع، والجباية، وحفظ الأمن) بطبيعتها مما يتناسب وقدرات المرأة في تلك المجتمعات، فتفرد الرجل بحمل أعبائها، ومن هنا كان تهميش المرأة أمراً واقعياً ومقبولاً في المجتمع، لأنها لم تكن عنصراً منتجاً.

ب العامل الثقافي الديني

كان من نتائج حركة الفتوحات، وانتشار الإسلام، وامتداد الدولة الإسلامية إلى افريقيا وآسيا، انفتاح ثقافة العرب الفاتحين على ثقافات شعوب وأمم مختلفة، وهي ثقافات مشحونة بعناصر سلبية تجاه المرأة، ووجدت هذه الثقافات، أرضاً خصبة في تربة المجتمعات العربية التي لم تتطهر تماماً من آفات الجاهلية ورواسبها.

وصحيح أن الإسلام بنظرته العادلة الإنسانية، وقيمه السامية، جاء لتأسيس ثقافة إنسانية جديدة، واستطاع في فترة زمنية وجيزة أن يغير كثيراً من المفاهيم والاعتقادات، إلا أن الموروثات الثقافية تظل حية فاعلة في الأعماق البعيدة، والثقافات مهما كانت متخلفة فإنها لا تموت بسيادة ثقافة جديدة،

ولذلك بقيت هناك نزعات تعصبية في بعض النفوس كالنظرة السلبية للمرأة، والعصبية القبلية.

وتطالعنا كتب الحديث بذلك الحدث الذي له علاقة بما ذكرناه، فقد رأى الصحابي الجليل عبد الله بن عمر، أن بعض الرجال بدأوا يمنعون زوجاتهم من عادة اعتدن عليها طيلة فترة الرسول ﷺ، وهي الذهاب إلى المساجد لأداء الصلوات الخمس جماعة، وحجة هؤلاء أن النساء يتخذن من الذهاب إلى المسجد حجة للذهاب إلى غيره، فقال عبد الله بن عمر إن الرسول ﷺ قال: لا تمنعوا النساء من المساجد، فقام ابنه (بلال) من بين الصفوف معترضاً «والله لنمنعهن» فغضب الأب وعنف ابنه على سوء أدبه، وقال له، أقول: قال الرسول، وتقول: نمنعهن.

وهكذا لم يكن لهذه النزعات السلبية أي تأثير في المجرى العام لحركة المجتمع بسبب سيادة الثقافة الجديدة، فكانت المرأة تمارس حقوقها المشروعة كافة من غير منكر لذلك.

وبانقضاء القرن الأول الهجري، وامتداد الفتوحات، ودخول الثقافات الوافدة وجدت النزعات التعصبية مناخاً مؤاتياً للظهور والانتشار، وكانت تلك البداية الجنينية لمرحلة مختلفة من مراحل ثقافة متحاملة، نلمس إرهاصاتها المبكرة من خلال أشهر كتاب متداول في الساحة الثقافية: كتاب **الكبائر** للإمام الذهبي، الذي يحدثنا أن الإمام سفيان الثوري ـ الذي عاش في القرن الثاني الهجري، وهو إمام جليل، لقب بأمير المؤمنين في الحديث ـ حينما دخل الحمّام، ودخل عليه غلام حسن الوجه، فصرخ قائلاً: «أخرجوه عني، أخرجوه، فإني أرى مع كل امرأة شيطاناً، وأرى مع كل صبي حسن الوجه بضعة عشر شيطاناً». تلك بدايات النظرة المتوجسة، فإذا كان هذا الإمام الكبير لا يرى في المرأة إلا شيطاناً، فماذا تكون نظرة الآخرين؟!

وبتوالي القرون ـ تتكامل مراحل نمو عناصر الثقافة السلبية تجاه المرأة، حتى إذا وصلنا إلى نهايات القرن الخامس الهجري وبدايات عصر الأفول الحضاري، وجدنا إماماً عظيماً، شكلت أفكاره، الإطار المرجعي للقرون التالية، وحكمت نظرته للمرأة، الأفق الثقافي للقرون التي تلته.

ذلك الإمام هو أبو حامد الغزالي، في مؤلفه الذائع الصيت **إحياء علوم الدين**.

نجد هذا الإمام العظيم يحشد كل النصوص السلبية التي وصلته عن المرأة، وتشكل جماع معارف عصره عنها، وسواء ما كان منها، أحاديث منسوبة للرسول ﷺ، أو آثاراً عن أئمة الصحابة والتابعين، ليتوصل منها إلى بلورة ثقافة تزدري المرأة بصفة عامة، وتحط من شأنها.

يبدأ الإمام العظيم بسرد قواعده المثلى للتعامل مع المرأة، فالرجل يجب أن يكون سيداً مطاعاً، لا يستمع إلى المرأة ولا يشاورها، وإذا شاورها فليعمل بخلاف رأيها، لأن «خلافهن بركة». وعلى الرجل أن يكون على حذر، فكيد النساء عظيم، وسوء الخلق وركاكة العقل من صفاتهن، وأيضاً إذا أكرمت المرأة أهانتك، وإذا أهنتها أكرمتك، وذلك لاعوجاج طبعها. ويبادر الإمام الغزالي إلى الرد على من يقول إن هذه صفات قلة من النساء فيقول: بل المرأة الصالحة فيهن كمثل الغراب الأعصم ـ الأبيض البطن ـ بين مئة غراب.

وينتهي الإمام إلى تكوين الصورة النموذجية للمرأة عنده وعند أبناء عصره، فيقول: «فالقول الجامع في المرأة، أن تكون قاعدة في قعر بيتها، لازمة لمغزلها، قليلة الكلام لجيرانها، لا تخرج من بيتها، ولا ترى الرجال ولا يراها الرجال، فإذا اضطرت للخروج وبإذن زوجها، فتخرج في خفاء وفي هيئة رثة، وتتجنب الشوارع والأسواق.. وعلى المرأة أن تقدم حق زوجها على حقها، وتقدم حق أقاربه على أقاربها، وعليها أن تكون متنظفة، مستعدة في جميع الأحوال ليتمتع بها زوجها إذا رغب في ذلك[1].

ويرى الإمام أن للمرأة عشر عورات، فإذا تزوجت، ستر الزوج عورة واحدة، حتى إذا ماتت، ستر القبر العورات الباقية.

والزواج عند الإمام، نوع من الرق، فالزوجة رقيقة عند زوجها، فعليها طاعته طاعة مطلقة.

ونبحر في ظلمات القرون لنصل إلى القرن الثامن الهجري فنجد أن الصورة تزداد قتامة على يد الإمام الذهبي في كتابة **الكبائر**، فالمرأة عورة يجب حبسها في البيوت، لأنها إذا خرجت فلا يزال بها الشيطان. وأعظم ما تكون المرأة من الله ما كانت في قعر بيتها، وإذا اضطرت للخروج فلتخرج بإذن زوجها، وفي ملحفة وسخة، وتنظر إلى الأرض، ولا تلتفت يميناً ولا

---

(١) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج ٢، ص ٢٤ ـ ٥٩.

شمالاً.. وينبغي للمرأة أن تعرض أنها مثل المملوك عند زوجها، فلا تتصرف في شيء أو في نفسها إلا بإذنه، ويجب عليها دوام الحياء من زوجها وغضّ طرفها قدامه، والقيام عند قدومه وعند خروجه، وعليها أن تعرض نفسها عليه عند نومه[٢].

هذه الصورة المظلمة، اشترك في إنتاجها جميع أهل الفكر والثقافة، وما نجا منها أحد، فقيهاً أو محدثاً، أو فيلسوفاً أو مفكراً أو أديباً أو شاعراً، وترسخت عبر قرون متطاولة.

وعلى هدي هذه الصورة، وفي ظل سياقها الاجتماعي، تمت القراءة المجتمعية للنصوص الدينية المتعلقة بالمرأة وتم توظيفها، ابتداء بحبسها وحرمانها من التعليم أو العمل وانتهاء بمنعها من المساهمة بأي نشاط مجتمعي، وهذا الإرث الثقافي المشوه هو الذي انتقل إلينا في العصر الحديث سواءً عبر الكتب الدراسية، أو العامة، أو الخطب والبرامج الدينية في مختلف وسائل الإعلام، وعلى الرغم من كل الجهود الإصلاحية والتصحيحية، إلا أن النظرة المجتمعية ما زالت أسيرة الثقافات الموروثة.. بل وجدنا دولاً وجماعات وحركات سياسية تقوم على أساس هذه الثقافة المتعصبة ضد المرأة...

ولله در الإمام الفقيه، الشيخ محمد الغزالي ـ رحمه الله ـ الذي تصدى لكشف وفضح زيف هذه الثقافة الموروثة عبر سلسلة كتبه العظيمة.

استمع إليه يقول: «إن الصورة التي حسبت إسلاماً، وما هي بإسلام، أن المرأة، كائن ناقص متهم، يحبس في البيوت محروماً من العلم والارتقاء، ومن كل نشاط اجتماعي أو سياسي، لا ترى أحداً ولا يراها أحد، لا تعرف طريقاً إلى مسجد أو مدرسة، لا يسمح لها بعمل ذكي جاد في أي أفق من آفاق الحياة، لا مجال لها في أمر بمعروف أو نهي عن منكر.. لا تسمع شهادتها.. ولا تقبل ولايتها. هذه التقاليد الجائرة هي التي حكمت أرض الإسلام شرقاً وغرباً»..

ويتساءل متألماً: لماذا يحرص بعض الشيوخ على تصوير الإسلام سجاناً للمرأة وحسب[٣].

---

(٢) شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد، الذهبي، **الكبائر**، ص ٢٠٠.

(٣) محمد الغزالي، **تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل**، ص ٦٦ ـ ٦٧.

ويقول رحمه الله: في **السنة النبوية** «وقد ساء وضع المرأة قروناً وفرضت عليها الأمية والتخلف.. بل إنني أشعر بأن أحكاماً قرآنية ثابتة أهملت كل الإهمال لأنها في مصلحة المرأة».

فوا عجباً لقوم، كتاب الله بين أيديهم، يتلونه، ويجدون فيه صورة مشرقة للمرأة التي تخرج إلى مجتمعها لتمارس نشاطاً عاماً، فتقابل الرجال ويقابلونها، وتعرفهم ويعرفونها ـ ومع ذلك ينصرفون عن هذه الصورة الإيجابية إلى أقوال رجال تأثروا بوضع اجتماعي معين لم يكن للمرأة فيه دور يذكر، فكانت نظرتهم لها تصويراً للواقع المعاش في زمانهم.

بقيت ملاحظتان:

الأولى: تتعلق بما ذكرته الباحثة «من أن المرأة قد تحقق الكثير من المكاسب في ظل تدخّل الدولة لمصلحتها، إلا أنه قد يكون لمثل هذا التدخل مخاطر، إذ قد تذهب سدى الريح إذا حدثت تطورات سياسية من نوع ما».

وهذا صحيح تماماً، ولكن الصحيح أيضاً، أن المجتمع العربي في ظل تركيبته الحالية القائمة على التسلط والتمييز لن يسمح للمرأة بأن تحصل على حقوقها، وإذا حصلتها، لن تتمكن من ممارستها، وسيطول انتظار المرأة ومراهنتها على عوامل التحديث.

إذاً، فلا بد من القرارات الفوقية لإقرار حقوق المرأة أولاً، ولتمكينها من ممارستها ثانياً، وكل الحقوق التي كسبتها المرأة ومارستها على امتداد القرن الماضي، ابتداء من تعليمها ثم عملها، وانتهاءً بالمشاركة السياسية، إنما تم عن طريق القرارات الفوقية ضد اقتناعات مجتمعية معارضة. فليس مهمّاً كيف تحصل المرأة على حقوقها، ولكن الأهم أن تستغل المرأة هذه المكاسب وتعمل على ترسيخها عبر شبكات المجتمع المدني، وتناضل من أجل تأسيسها في الوعي المجتمعي، حتى تصبح اقتناعاً ثابتاً من اقتناعات المجتمع، وحينئذ لن تكون هذه المكاسب في مهبّ الريح، إذا حدثت التطورات السياسية المعاكسة.

الثانية: تتعلق بما ذكرته الباحثة «سياسة الدولة نحو استرضاء التقليديين والإسلاميين على حساب المرأة، كقانون الجنسية الذي لا يسمح للمرأة بنقل جنسيتها لزوجها أو أولادها، وما يتعلق بجرائم الشرف والإجهاض، والسماح بالزواج بأخرى، والطلاق التعسفي... إلخ».

ومع اتفاقي مع الباحثة في بعض الأمثلة التي ذكرتها كسياسة للدولة في الاسترضاء، إلا أن الأمثلة الأخرى لا تؤيد دعواها، لسبب بسيط، أرجو أن تتنبه له الباحثة القديرة، إننا حيث نتحدث عن الحقوق في مجتمع إسلامي يجب التمييز بين ما هو من الثوابت الدينية التي لا تستطيع الدولة أن تصدر تشريعات أو تتخذ إجراءات مخالفة لها وإلا تعرضت لسخط مجتمعي عامّ، وما هو من المتغيرات المجتمعية التي لنا أن نطالب الدولة بإزالة أي تمييز فيها. ففيما يتعلق بالثوابت لا يمكن وصف سلوك الدولة بأنه سلوك استرضائي للإسلاميين أو التقليديين، فلا تستطيع الدولة أن تصدر قراراً بمنع التعدد مثلاً، ولكن الدولة تستطيع، بل هو مطلوب، أن تنظم التعدد بما يجنّب المجتمع السلبيات المترتبة على سوء تطبيق هذا الحل، ولا تستطيع الدولة أن تمنع الطلاق، ولكنها تستطيع أن تقيّده وتضيّق من نطاقه تحقيقاً لاستمرارية الأسرة واستقرارها.

الفصـــل الســـادس

المواطنة المتساوية (اليمن أنموذجاً)

سمير عبد الرحمن الشميري(*)

مقدمة

إشكالية البحث: إن الإشكالية الأساسية التي يسعى البحث لبلورتها هي الكوابح المعيقة لتطبيق المواطنة المتساوية في ظل نصوص دستورية وقانونية واضحة، ويمكن اختزال الإشكالية ضمن إطار استفسارات وعلى النحو التالي:

- ما هي المواطنة المتساوية؟
- هل النصوص الدستورية والقانونية كافية لتثبيت مبدأ المواطنة المتساوية؟
- هل الدولة بمؤسساتها ضرورية في العملية الديمقراطية والمواطنة المتساوية؟
- ما هي الكوابح المعيقة لمبدأ المواطنة المتساوية وكيف يمكن تجاوز هذا الكوابح؟
- فرضيات البحث ومنهجه:

البحث يرتكز على الفرضيات التالية:

١ ـ إن ضعف دولة النظام والقانون أدى إلى إضعاف مبدأ المواطنة المتساوية.

(*) أستاذ علم الاجتماع المساعد، كلية التربية، جامعة عدن.

٢ ـ تدهور الحياة المعيشية شكّل عبئاً ثقيلاً على الممارسات الديمقراطية وأعاق المساواة على أرض الواقع.

٣ ـ إن غياب الثقافة الديمقراطية، أو ضعفها، يؤدي إلى مزيد من امتهان الكرامة للمواطنين والإخلال بالمواطنة والمساواة.

٤ ـ البُنية التقليدية اليمنية ساعدت البعض على القيام بتصرفات غير مسؤولة، حيث شكلت الممارسات الخاطئة تحت المظلة القبلية والعشائرية والأسرية... أحد العوائق في وجه المواطنة المتساوية.

٥ ـ الفساد يهدد أركان المجتمع ويدعم اللامساواة بين المواطنين. ولقد استندنا إلى منهج دراسة الحالة، والحالة التي محلّ مدارسة من قبلنا، هي المواطنة المتساوية في ظل الديمقراطية الناشئة في الجمهورية اليمنية. فالتجربة الديمقراطية اليمنية تواكبت مع الحدث الكبير، الوحدة اليمنية في ٢٢ أيار/مايو ١٩٩٠م، وخلال هذه الفترة، بدأ مشوار التجربة الديمقراطية اليمنية، ونشطت الحياة الديمقراطية، وترافق مع ذلك ممارسات طيبة وممارسة مخلة بمبدأ المواطنة المتساوية، واختلطت في أحايين معينة عناصر الصلاح بعناصر الطلاح، وهذه مسألة طبيعية تحدث في التجارب الناشئة. ونحن نقوم بدراسة هذه الحالة نعترف بوجود النقائص في البحث، المهم في الأمر أننا نحاول أن نرمي حجراً في الماء الآسن، عسى أن تتحرك دوائر تنعش الحياة الديمقراطية، وعسى أن يتجذر النهج الديمقراطي لما فيه مصلحة المجتمع والمواطنة المتساوية. هذا ويحتوي البحث على المسائل التالية:

- مفهوم المواطنة المتساوية.
- المواطنة المتساوية في النصوص الدستورية.
- معوقات المواطنة المتساوية.

أولاً: مفهوم المواطنة المتساوية

لقد أرّقت العدالة والمواطنة المتساوية البشر على مر العصور، وكانت، ولا زالت، غاية يتعارك من أجلها الناس، وتشكل أساساً لاحترابات دامية من أجل إحقاق الحق ومساواة الناس في الحياة والحرية والعيش الكريم. فاللامساواة قاعدة يعتاش عليها الجبابرة المتسلطون وتستند إلى مداميكها الأنظمة القهرية،

التي أوغلت في الحط من شأن الإنسان وقيمه الحميدة. إن المواطنة المتساوية قيمة إنسانية تتساوق مع الأنظمة الاجتماعية العادلة والفاضلة، فهي نقيض للأنظمة العبودية والقمعية، تتقاطع مع مبادئ الاسترقاق والاضطهاد والظلم والإذلال. إن العيش في أنظمة استبدادية ظالمة لفترة زمنية طويلة يؤدي بالبعض للاستسلام والرضوخ للواقع الكئيب، ولا يرى البعض بصيصاً من النور في نهاية النفق. يقول بطل رواية **عصفور من الشرق** لتوفيق الحكيم: «لن يذهب الرق من الوجود... لكل عصر رقه وعبيده»، وأن «جنة الفقراء لن تكون على هذه الأرض»، وأن «مشكلة الدنيا التي لا تحل [هي] وجود أغنياء وفقراء... من أجل هذه المشكلة وحدها ظهرت الرسل والأنبياء... إن أنبياء الشرق فهموا أن المساواة لا يمكن أن تقوم على هذه الأرض، وأنه ليس بمقدورهم تقسيم مملكة الأرض بين الأغنياء والفقراء، فأدخلوا في القسمة «مملكة السماء» وجعلوا أساس التوزيع بين الناس «الأرض والسماء معاً: فمن حرم الحظ في جنة الأرض، فحقه محفوظ في جنة السماء»[1]. ففي اليونان القديمة خاصة في عهد بركليس (٤٦٠ ـ ٤٢٩ق.م)، مورست الديمقراطية، إلا أنها كانت منقوصة، فقد اقتصرت على الأرستقراطيين من أسياد وأحرار، وحرمت على العبيد والمرأة والأجانب، الذين يشكلون أغلبية سكان أثينا. ونلاحظ أن هذه الديمقراطية لم تكن إنسانية في بعض جوانبها وسلوكياتها، ليس لأنها فقط مارست واعترفت بالعبودية، بل لأنها أعطت الحق في قتل أو نفي أصحاب العاهات الجسدية والعقلية والمشوهين والعجزة. فأفلاطون (٤٢٧ ـ ٣٤٧ ق.م)، الذي رفض الديمقراطية اليونانية، قد غالى في جمهوريته في المساواة ما بين طبقة الحكام والعسكر، وحرمها على الطبقات الضعيفة في المجتمع، فتلميذه أرسطو (٣٨٤ ـ ٣٢٢ ق.م)، انتقد أفكار أفلاطون عن المساواة واعتبرها خيالية وغير واقعية، وأكد أن الملكية الجماعية التي اقترحها أفلاطون، لن تؤدي إلى المساواة بين الناس وإنما إلى عدم المساواة، حيث إن الكسالى وغير الموهوبين سيتم مساواتهم بالنشطاء والمبدعين الموهوبين، الأمر الذي سيؤدي إلى قتل الحوافز والمواهب عند المبدعين، وإلى انعدام الدافع الشخصي أو إضعافه، ومن ثَمّ ستؤدي هذه المساواة إلى الفقر، علاوة على أن الطبقات العليا لن ترضى

(١) حليم بركات، **المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي اجتماعي**، ط ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦)، ص ٢٣٩، الهامش رقم (٤٢).

بالمساواة بمثل هذه الطريقة، وإن تساوى الناس في الملكية، ستظل الفوارق شاخصة في أفرع الحياة الأخرى. لقد غالى أفلاطون في رسمه للمجتمع المثالي (مجتمع العدالة والمساواة)، بحيث يكون نظيفاً وجميلاً وخالياً من الشوائب والأمراض، ووصلت به المغالاة إلى درجة من العنصرية، حيث أكد أنه لا مكان في المجتمع للضعفاء والمشوهين والمبتلين والمرضى والمعاقين، واقترح التخلص منهم، حتى لا يشوهوا صورة المجتمع النقية والنظيفة. ونلاحظ أن الفاشية الألمانية قد طبقت هذه الأفكار في ألمانيا باتجاه خلق مجتمع نقي من الجنس الألماني الراقي:

- في أيار/مايو ١٩٣٣م، حرمت النازية الإجهاض على النساء الألمانيات الأصليات ذوات الشعر الأشقر والعيون الزرقاء.

- في كانون الثاني/يناير ١٩٣٤م بدأت النازية تطهير أكثر من ٤٠٠,٠٠٠ شخص بمن فيهم المرضى عقلياً والعاهرات والمجرمين، وبعض فقراء الناس السود من الألمان.

- في آب/أغسطس ١٩٣٦م، افتتح أول بيت لإنجاب العرق الألماني.

- في تموز/يوليو ١٩٣٨، صدر قانون جديد يقضي بتخفيض سن الزواج للنساء الألمانيات الأصليات إلى ١٦ سنة وتسهيل الطلاق من المصابين بالعقم.

- في تشرين الأول/أكتوبر ١٩٣٩م، دشن برنامج الموت الرحيم، حيث قتل أكثر ١٠٠,٠٠٠ معاق ومريض عقلياً.

- في كانون الثاني/يناير ١٩٤٢م، أعلن رسمياً عن القتل الجماعي المنظم لستة ملايين يهودي، كما استهدفت حالة القتل النازية أيضاً الناطقين باللغة السلافية والغجر والمخنثين وأنواع أخرى غير مرغوبة[٢]. وفي السبعينيات من القرن العشرين، أراد بول بوث في كمبوديا أن يخلق مجتمعاً نظيفاً، وأن يحرر المجتمع من المعوقات صوب تحقيق المساواة بين أفراد المجتمع، حيث عمل باتجاه القضاء على الملكية بصورها المختلفة، وهجّر عدة ملايين من الناس من المدينة إلى الريف، حيث كان يعتقد أنه بهذه الخطوات سيخلق مجتمعاً مثالياً نظيفاً يتسم بالعدالة والمساواة بين أفراده، وفي سبيل المساواة قتل ما يربو على مليون شخص

---

(٢) «أطفال هتلر.. معذبون لا يعرفون أصولهم،» معين (صنعاء)، العدد ٢٣٠ (أيار/مايو ٢٠٠٠)، ص ٧٤ ـ ٧٥.

في إطار برنامجه الهادف إلى مساواة الناس في كل شيء، وعمل على إبادة المثقفين (غير الثوريين) من أطباء وعلماء ومترجمين، وفنانين وموسيقيين وشعراء. . .، من أجل خلق مجتمع ينعم بالمساواة. وتشكل هذه الاقتناعات امتداداً لأفكار المفكر الفرنسي جان جاك روسو (١٧١٢ ـ ١٧٧٨م)، والبابوفيين في الثورة الفرنسية، الذين لم يقدروا دور الفن والشعر والموسيقى والثقافة، حيث كانوا يعتقدون أن الثقافة والفن يولّدان عدم المساواة بين الناس في الأذواق والمواهب، ولذلك قالوا لتنتهِ كل الفنون، إذا كانت تولّد عدم المساواة بين الناس، ولم يقدروا العمل الذهني والكدح الفكري، وكانوا يرون أن العمل الفكري غير مفيد للمجتمع، أما العمل العضلي، فهو مفيد للمجتمع. فالمساواة غاية تطمح إليها المجتمعات الإنسانية المتحضرة، إلا أن التنطع في فهمها وتطبيقها بتعسف قد أضر كثيراً بمعانيها الإنسانية السامية. فلا يقصد بالمواطنة المتساوية أن يتساوى الناس في المأكل والمشرب والملبس وفي الثروة والملكية، أو مساواة الناس في الأذواق والمواهب والملكيات والقدرات والكفاءات وإنما يقصد بها المساواة في الحقوق والواجبات في إطار الأنظمة والقوانين العادلة. أما المساواة الاقتصادية فهي غير معقولة ومضرة بكيان المجتمع. فلقد نظر علماء الإسلام إلى المساواة باعتبارها أصلاً من أصول الشريعة الإسلامية، راعته الشريعة وبرعاية ولاة الأمور، ويحملون الناس عليه، وكان مبنى الشريعة الإسلامية على أن المساواة هي الأصل، فإقامتها لا تحتاج لانتفاء الموانع ولا تحتاج إلى إثبات موجباتها، ولا يحول دون إجرائها وجود مانع معلل بعارض موقت أو دائم يبطل الأصل الذي هو المساواة وهو مبنى الشريعة. . . وكان هذا المعنى هو جوهر خطبة توديع نبي الإسلام ﷺ لأمته: «أيها الناس إن أباكم واحد وأمكم واحدة كلكم لآدم وآدم من تراب، لا فضل لعربي على عجمي، ولا لعجمي على عربي، ولا أحمر على أسود، ولا لأسود على أحمر إلا بالتقوى»[٣]. إن مبدأ المواطنة المتساوية مصطلح رديف لمصطلح حقوق الإنسان، فهو يتناسل من مفهوم حقوق الإنسان وشديد الالتصاق به. وجميع الناس خلقوا متساوين وقد وهبهم الله حقوقاً معينة لا تنتزع منهم. ومن هذه الحقوق حقهم في الحياة والحرية والسعي لبلوغ السعادة. والحكومات إنما تنشأ بين الناس

(٣) محمد الطاهر بن عاشور، في: راشد الغنوشي، **مقاربات في العلمانية والمجتمع المدني**، سلسلة مقاربات في الفكر السياسي المعاصر؛ ١ (لندن: المركز المغاربي للبحوث والترجمة، ١٩٩٩)، ص ٦٧ ـ ٦٨.

لتحقيق هذه الحقوق فتستمد سلطانها العادل من رضا المحكومين وموافقتهم. وكلما صارت أية حكومة من الحكومات هادمة لهذه الغايات، فمن حق الشعب أن يغيرها أو يزيلها وأن ينشئ حكومة جديدة، ترسي أسس تلك المبادئ، وأن تنظم سلطاتها على الشكل الذي يبدو أنه أوفى من سواه لضمان أمنه وسعادته[٤]. ولكل إنسان حق التمتع بجميع الحقوق والحريات، دونما تمييز من أي نوع، ولا سيما بسبب العنصر أو اللون، أو الجنس، أو اللغة، أو الدين، أو الرأي، سياسياً أو غير سياسي، أو الأصل الوطني أو الاجتماعي، أو الثروة، أو المولد، أو أي وضع آخر[٥]. فالناس متساوون: أمام القانون في اللجوء إلى المحاكم، وفي الحرية الشخصية والأمان والعيش الكريم، في حرية التنقل، وبناء الأسرة، والتملك، وحرية التعبير والفكر والعقيدة، وإقامة الشعائر الدينية، والمشاركة في إدارة شؤون المجتمع، وفي تقلد الوظائف حسب الكفاءة والموهبة وفي حق التملك والتصويت والانتخابات، وتحمل المسؤوليات المدنية والسياسية والاجتماعية والعلمية، وفي الأجر المتساوي، وفي العمل المتساوي، وفي الراحة والعمل، وأوقات الفراغ، وفي الصحة والتعليم والثقافة، وفي إنشاء التجمعات والأحزاب[٦]. لقد نشأ المجتمع المدني الحديث من رحم المجتمع القديم، نشأ مع تطوره، فالعلاقات في المجتمع القديم، هي علاقات قرابة وقبيلة وعشيرة وطائفة ومذهب ومحلة... في حين تحل محل هذه الأشياء في المجتمع المدني فكرة المواطنة، فتتكون العلاقة المركزية الأساسية حصراً، أي يصبح المهم في المجتمع المدني هو أن الإنسان الآخر مواطن من دون النظر إلى حسبه ونسبه أو قبيلته أو عشيرته أو منطقته، وهذه لها مجال آخر باعتبارات الحياة الخاصة لكن في الحياة العامة للمجتمع المدني فتصبح فكرة المواطنة هي الأساس وهي الفكرة الأساسية الحاسمة[٧].

---

(٤) انظر: «إعلان الاستقلال الأمريكي (١٧٧٦)،» في: حسين جميل، **حقوق الإنسان في الوطن العربي**، سلسلة الثقافة القومية؛ ١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦)، ص ١٧ - ١٨.

(٥) «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، ديسمبر ١٩٤٨،» في: محمود شريف بسيوني، محمد السعيد الدقاق، وعبد العظيم وزير، معدون، **حقوق الإنسان**، ٤ مج (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٨ - ١٩٨٩)، مج ١: **الوثائق العالمية والإقليمية**، ص ١٧ - ١٨.

(٦) لمزيد من التفاصيل، انظر: المصدر نفسه، ص ١٢ - ١٨.

(٧) انظر ورقة صادق جلال العظم التي قدمت إلى: **ندوة نقاشية حول المجتمع المدني، قضايا راهنة** (دمشق: المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، ١٩٩٨)، ص ١١.

ثانياً: المواطنة المتساوية في النصوص الدستورية

إن الديمقراطية الناشئة اليوم، بما صاحبها من حقوق وحريات ومواطنة متساوية، لم تكن امتداداً لتراكمات نضالية مطلبية للمجتمع المدني أفرزت في نهاية المطاف الديمقراطية، وإنما هي عبارة عن تفضل سلطوي للشعب، لقد جاءت الديمقراطية وحقوق الإنسان والمواطنة المتساوية بقرار سياسي، وفي ظل سيطرة شبه مطلقة للنخب السياسية على الساحة الديمقراطية، وأساليب وأدوات مختلفة في ظل ضعف مزمن للمعارضة السياسية والاجتماعية والثقافية، وتعاني المعارضة أمراضاً وتأزمات عميقة، مكنت السلطة من إدارة اللعبة الديمقراطية وتطبيق المواطنة المتساوية بحسب مشيئتها. إن تثبيت الديمقراطية والمواطنة السياسية، يحتاج إلى فترة زمنية مديدة. حيث إن أوروبا الإقطاعية الحاملة جنين الرأسمالية لم تثبت الديمقراطية والمواطنة المتساوية إلا بعد أحداث درامية كان لها الفضل في تثبيت الديمقراطية الحديثة والمواطنة المتساوية. ففي فرنسا، انتصرت الثورة بقيادة البرجوازية ونقل إليها مونتسكيو فلسفة لوك فتصوغ دستورها الأول عام ١٧٩١م مقرراً ديمقراطية النخبة أو الصفوة: «إن الأمة التي تنبع فيها السلطات لا يمكن أن تمارسها إلا بواسطة مفوضين (المادة الثانية). واقترح حق الاقتراع على من يكون مالكاً أو منتفعاً بملك يدرّ عليه دخلاً يعادل ١٥٠ يوم عمل. أما في الريف فاشترط أن يكون مالكاً أو منتفعاً بأرض تدر عليه الدخل نفسه، أو أن يكون فلاحاً زارعاً لأرض تدر دخلاً سنوياً يعادل ٤٠٠ يوم عمل. أي كان على الفلاح أن يزرع أرض ثلاثة من الملاك المتمتعين بحق الاقتراع ويكون له حق الانتخاب[٨]. وفي إنكلترا ظل حق التصويت مقتصراً حتى الثلث الأول من القرن التاسع عشر على الطبقة العليا، وجاء الإصلاح الانتخابي عام ١٨٣٢م في إنكلترا ليسمح للطبقة الوسطى بالمشاركة، ولم يتمتع العمال بهذا الحق حتى نهاية القرن الماضي، وكان على النساء أن ينتظرن حتى بداية القرن العشرين ليكون لهن الحق نفسه (الولايات المتحدة عام ١٩٢٠م، وإنكلترا ١٩٢٨م)[٩]. فالمواطنة المتساوية شرط من شروط المجتمع المدني

---

(٨) انظر تعقيب عصمت سيف الدولة على بحث: علي الدين هلال، «مفاهيم الديمقراطية في الفكر السياسي الحديث،» ورقة قدمت إلى: **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية**، ط ٢ (بيروت: المركز، ١٩٨٧)، ص ٥٨.

(٩) المصدر نفسه، ص ٣٨.

الحديث، الذي تطور بالتدريج في المجالات المختلفة. فالنصوص الدستورية والقوانين قد ضمنت بوجه عام المساواة في الحقوق والواجبات بين أفراد المجتمع اليمني. ولعلنا لا نجانب الصواب إن قلنا، إن النصوص الدستورية والقانونية اليمنية، تعد متقدمة عن سواها من نصوص دستورية وقانونية في بلدان أخرى. ولقد وردت المواطنة المتساوية في الدستور اليمني في ما يقارب ٢١ مادة، التي تضمن المساواة والعدالة والحقوق الاجتماعية والاقتصادية المدنية والسياسية والثقافية للمواطنين من دون تمييز، ونورد بعضاً منها:

ـ مادة (٤٠): المواطنون جميعهم متساوون في الحقوق والواجبات العامة.

ـ مادة (٤١): لكل مواطن حق الإسهام في الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وتكفل الدولة حرية الفكر والإعراب عن الرأي بالقول والكتابة والتصوير في حدود القانون.

ـ مادة (٤٢): للمواطن حق الانتخاب والترشيح وإبداء الرأي في الاستفتاء...

ـ مادة (٤٧): أ ـ تكفل الدولة للمواطنين حريتهم الشخصية وتحافظ على كرامتهم... ولا يجوز تقييد حرية أحد إلا بحكم محكمة مختصة.

ـ مادة (٥٣): التعليم حق للمواطنين جميعاً تكفله الدولة...

ـ مادة (٥٤): الرعاية الصحية حق لجميع المواطنين وتكفل الدولة هذا الحق...

ـ (٥٥): تكفل الدولة توفير الضمانات الاجتماعية للمواطنين...

ـ مادة (٥٧): للمواطنين في عموم الجمهورية، بما لا يتعارض مع نصوص الدستور، الحق في تنظيم أنفسهم سياسياً ومهنياً وثقافياً والحق في تكوين المنظمات العلمية والثقافية والاجتماعية والاتحادات الوطنية بما يخدم أهداف الدستور، وتضمن الدولة هذا الحق، كما تتخذ جميع الوسائل الضرورية التي تمكّن المواطنين من ممارسته وتضمن كافة الحريات للمؤسسات والمنظمات السياسية والنقابية والثقافية والعلمية والاجتماعية.

ـ مادة (٧): حماية واحترام الملكية الخاصة، فلا تمسّ إلا للضرورة ولمصلحة عامة وبتعويض عادل...

ـ مادة (١٢): يراعى فرض الضرائب والتكاليف العامة مصلحة المجتمع وتحقيق العدالة الاجتماعية بين المواطنين.

ـ مادة (٢٤): يقوم المجتمع اليمني على أساس التضامن الاجتماعي القائم على العدل والحرية والمساواة...

ـ مادة (٢٥): تكفل الدولة تكافؤ الفرص لجميع المواطنين سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وثقافياً وتصدر قوانين لتحقيق ذلك.

ـ مادة (٢٩): العمل حق وشرف وضرورة لتطور المجتمع ولكل مواطن الحق في ممارسة العمل الذي يختاره لنفسه في حدود القانون، ولا يجوز فرض أي عمل جبراً على المواطنين إلا بمقتضى قانون، ولأداء خدمة عامة، وبمقابل أجر عادل، وينظم القانون العمل النقابي والمهني والعلاقات بين العمال وأصحاب العمل.

ـ مادة (٣٠): تحمي الدولة الأمومة والطفولة وترعى النشء والشباب.

ـ مادة (٣١): النساء شقائق الرجال، لهن من الحقوق وعليهن من الواجبات ما تكفله وتوجبه الشريعة وينص عليه القانون[١٠]. فالمواطنة المتساوية ليست لدينا مشكلة نصوص دستورية أو قانونية، وإنما هي مشكلة تطبيق هذه النصوص في الواقع، فالنصوص تظل جامدة ولا معنى لها إن لم تبعث فيها الحياة والحركة والديمومة وتحول إلى قاعدة يستند إليها المجتمع في حياته العملية. وممارسات الإنسان لحقوقه وحرياته في مجتمع ما، لا تتحقق بمجرد النص عليها في دستور الدولة وفي القوانين. ولا تتحقق بمصادقة الدولة على اتفاقيات ومواثيق دولية بشأن تلك الحقوق والحريات. هذه الحقيقة لم يعلمنا إياها المنطق، بل واقع المجتمعات في كل مكان، ومن ذلك واقع مجتمعاتنا العربية[١١]. فمشهد الحياة اليومية مترع بالخروم والثقوب والتجاوزات للمواطنة المتساوية، وهذا ما تبرزه، الحياة بإيقاعها اليومي، فالمواطنة المتساوية لا يمكن

(١٠) **دستور الجمهورية اليمنية** (صنعاء: مؤسسة الثورة للصحافة والنشر، [د. ت.])، ص ٢ ـ ٥ و٧ ـ ٩.

(١١) حسين جميل، «حقوق الإنسان في الوطن العربي: المعوّقات والممارسة،» ورقة قدمت إلى: **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية**، ص ٥٣٠.

أن يضبط إيقاعها إلا في مجتمع مدني قد ألف الحياة المدنية والسكينة والهدوء. فالانقسامات الاجتماعية والفئوية والعشائرية والقبلية والعسكرية والمدنية، والانقسامات بألوان الطيف تساعد على بقاء المواطنة غير المتساوية. إن الحديث عن المواطنة المتساوية في ظل وهن المؤسسات النظامية الرسمية، وانتقائية تطبيق القوانين واللوائح مسألة بحاجة إلى إعادة نظر. المشكلة الكبرى التي يعانيها المجتمع، هي أن الدستور والقوانين، قد أعطت كثيراً من الحقوق، تعود بالفائدة للمواطنة المتساوية. ولكن العثرة العظمى أن هذه القوانين والمواد الدستورية لا تجد من يطبقها في الواقع، وإن طبقت فتطبق بانتقائية لصالح أفراد وجماعات وتضر بأفراد وجماعات اجتماعية أخرى. حقوق الإنسان في اليمن من الناحية النظرية تكاد تكون أحسن من غيرها في البلدان العربية والإسلامية، فلدينا نصوص دستورية وقانونية تكفل للإنسان كامل حقوقه وحرياته، ولو رجعت إلى دستور الجمهورية لوجدت أنه قد كفل كثيراً من الحقوق والحريات، وكذلك بالنسبة للقوانين... وعلى سبيل الخصوص قانون «الإجراءات الجزائية»، وقانون «العقوبات»، وقانون «الانتخابات»، وقانون «الصحافة»، وغيرها من القوانين. بالإضافة إلى أن الجمهورية اليمنية قد نص دستورها على التزام الدولة بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان، أما من الناحية العملية، فإن انتهاكات كثيرة تتوالى يوماً بعد يوم من قبل السلطة والمعارضة على حدّ سواء[١٢]. وحتى لا نقفز فوق الواقع، هناك ملاحظة لا بد من الجهر بها هي أن الواقع معقد جداً، ولا يمكن تطبيق المواد الدستورية والقانونية في أوضاع مترجرجة دفعة واحدة، عند من لم يألفوا الدولة والقانون، في ظل عدم بسط الدولة لسيادتها على كامل التراب، حيث ما زالت المؤسسات النظامية الرسمية غير موجودة في أماكن مختلفة. المهم في الأمر أنه لو طبق فقط بشكل حضاري سليم ١٠ بالمئة من النصوص الدستورية والقانونية الخاصة بالديمقراطية والحريات العامة والمواطنة المتساوية لعمت الفائدة الجميع. فالخطوات الهادئة والمدروسة للديمقراطية والمواطنة المتساوية هي أكثر إيجابية، من أن نعطي كل شيء للمواطنين ولا يتحصلون إلا على نزر يسير من هذه الحقوق والحريات والمواطنة المتساوية.

---

(١٢) انظر المقابلة مع حمود الهتار في: **القسطاس** (صنعاء)، العدد ٢٣ (أيار/مايو ٢٠٠٠)، ص ٤٤.

ثالثاً: معوقات تطبيق المواطنة المتساوية

لا شك في أن السلبيات كثيرة في وطننا العربي، ولكن وسط هذه السلبيات توجد نقاط مضيئة في الممارسة السياسية في هذه البلد أو ذاك، والموضوعية العلمية تتطلب من الكاتب أو الباحث المتخصص ألا يبقى أسير ايديولوجية اليأس والإحباط ومنطق التخوين، وفي الوقت نفسه ألاّ يتحول إلى متملق وبوق للسلطة، فما بين الحدين مستويات متعددة من التحليل والمقارنة للظواهر السياسية[١٣]. فلولا الديمقراطية والتعددية السياسية لتعذر علينا اليوم الحديث بصوت عال عن المواطنة المتساوية وعن الخروقات والانتهاكات لحقوق الإنسان، فالتعبير عن الرأي بحد ذاته نصر للحرية والديمقراطية في بلادنا. فعلى الرغم من المناكفات والمماحكات المختلفة والالتفافات، إلا أن هذا لا يطمس الجوانب الإيجابية في حياتنا المعاصرة، وما أحدثته من تأثير قد لا تكون نتائجه في المنظور القريب. فالتجربة الديمقراطية اليمنية تساوقت مع الوحدة اليمنية، وفي سياق عقد كامل من التجربة الديمقراطية يصعب إعطاء رأي نهائي عنها، فنشاهد الآن حالة مخاض عسير، نأمل أن يؤدي إلى مزيد من تحفيز الحياة الديمقراطية. صحيح أنه لم يحدث ارتداد جذري عن الخيار الديمقراطي، لكن العملية الديمقراطية ظلت أسيرة الحدود والمبادرات والمواقف السياسية الفوقية للدولة، من دون أن تسندها موازين قوى ضاغطة ومرجحة، بحيث تكرس وتعمق العملية الديمقراطية[١٤].

ومما لا جدال حوله أن أفضل سبل التعبير السليم عن التعددية في مجتمع ما، هو الاعتراف بوجودها، وفتح سبل العمل السياسي المشروع أمامها. وهذا الاعتراف يقتضي قبول التعددية التقليدية والحديثة، والاعتراف بوجود القوى المعبرة عن التعدد، وتشكيل الأحزاب والحركات السياسية وجماعات المصالح وقوى الضغط للتعبير عن آرائها والدفاع عن مصالحها بشكل علني سلمي مشروع يكفله الدستور. وهذه ميزة النظام الديمقراطي من حيث إنه نظام واقعي لا يتعالى على حقائق التركيبة الاجتماعية، يعترف بالواقع ويتعامل معه سعياً إلى

---

(١٣) ابراهيم أبراش، «الديمقراطية بين عالمية الفكرة وخصوصية التطبيق: مقاربة للتجربة المغربية،» **المستقبل العربي**، السنة ٢٢، العدد ٢٤٩ (تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٩)، ص ٥.

(١٤) هاني الحوراني، **التجربة الديمقراطية في الأردن: واقعها ومستقبلها** (أبو ظبي: منشورات مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، ١٩٩٧)، ص ١٤ ـ ١٥.

تطويره في المستقبل[١٥]. فالتجربة الديمقراطية اليمنية ما بعد الوحدة اليمنية (١٩٩٠م)، قد فتحت مجالاً للحرية والانفتاح والتعددية الحزبية والاجتماعية والثقافية، على عكس ما كان موجوداً قبل الوحدة، حيث احتكر العمل الحزبي في جمهورية اليمن الديمقراطية الشعبية (الجنوب)، الحزب الاشتراكي اليمني، وفي الجمهورية العربية اليمنية (الشمال)، المؤتمر الشعبي العام، وقد حرمت الحزبية والتعددية السياسية. وقد دعم ذلك النفي للعمل الحزبي بنص دستوري حددته دساتير الشطرين في المادة رقم (٣٧) من دستور ١٩٧٠م في الشمال والمادة رقم (٣) من دستور ١٩٧٨م في الجنوب[١٦].

ومع بزوغ فجر الوحدة اليمنية ظهر في الساحة اليمنية قرابة ٦٠ حزباً سياسياً، غير أن قرار التعددية ترافق مع بروز ظاهرة يمكن تسميتها (ظاهرة التضخم الحزبي[١٧])، ليصل عدد الأحزاب السياسية في تموز/يوليو ٢٠٠٠م ٢١ حزباً سياسياً مصرحاً لها بالنشاط رسمياً. ولقد وصل عدد الأحزاب والتنظيمات والمنظمات الاجتماعية والمدنية والأهلية والتعاونية والمهنية والحرفية والغُرف التجارية عام ١٩٩٩م إلى ٢١٢٧ [١٨]، وأطلقت حرية الصحافة والتعبير والنقد، حيث وصل عدد الصحف والمجلات إلى ٧٣ صحيفة ومجلة[١٩]، وقد تم تثبيت الحرية والديمقراطية والمواطنة المتساوية في الدستور والقوانين، ولأول مرة يقام في اليمن الموحد دورتان انتخابيتان تشريعيتان في نيسان/أبريل ١٩٩٣م، ونيسان/أبريل ١٩٩٧م، والانتخابات الرئاسية في أيلول/سبتمبر ١٩٩٩، وتم إطلاق الحريات المدنية العامة بشكل عام مع وجود منغصات واحتراسات وعثرات في هذا المضمار. ومما لا شك فيه، أن هناك

---

(١٥) علي خليفة الكواري، «مفهوم الديمقراطية المعاصرة: المبادئ العامة المشتركة للدستور الديمقراطي،» **المستقبل العربي**، السنة ١٦، العدد ١٧٣ (تموز/يوليو ١٩٩٣)، ص ٦٠.

(١٦) انظر: فؤاد عبد الجليل الصلاحي، **المجتمع المدني الحديث في اليمن**، سلسلة أوراق شهرية ([دمشق]: المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، ٢٠٠٠)، ص ٢٨.

(١٧) إلهام محمد مانع، **الأحزاب والتنظيمات السياسية في اليمن، ١٩٤٨ ـ ١٩٩٣: دراسة تحليلية** (صنعاء: الآفاق للطباعة والنشر، ١٩٩٤)، ص ٢٢٧.

(١٨) الصلاحي، المصدر نفسه، ص ٣٥.

(١٩) جمهورية اليمن الديمقراطية الشعبية، وزارة التخطيط، الجهاز المركزي للإحصاء والأمم المتحدة، اللجنة الاقتصادية لغربي آسيا، **كتاب الإحصاء السنوي لعام ١٩٩٨** = *Statistical Yearbook* ([عدن]: الجهاز، ١٩٩٨)، ص ١٦.

معوقات كثيرة تحول دون ممارسة الديمقراطية والمواطنة المتساوية في الجمهورية اليمنية، مثل الأمية، وتخلف المجتمع، وضعف القاعدة المادية والتكنيكية، وسيادة العادات والتقاليد الموروثة بطابعها السلبي، والتراث الشمولي، وسيادة مبدأ الغلبة في الحياة اليومية، وضعف الثقافة الديمقراطية، ضعف المعارضة ومؤسسات المجتمع المدني، وضعف مؤسسات الدولة. فلا يمكن تصوّر أن مجتمعاً تطبع على الشمولية، والأُحادية، واللون الواحد، قد ينتقل بسهولة إلى فضاء الديمقراطية والتسامح والمواطنة المتساوية من دون معوقات وارتجاجات وهزات عنيفة في أحايين أقل. لقد تميز وضع الدولة في الوطن العربي، كما في الحاضر بنفي «الشريك» في الحكم. إن الإيمان بوحدانية الإله هو حجر الأساس في عقيدتنا الدينية، وهذا ما يجب أن نحافظ عليه، ولكن مع الإيمان بأن كل شيء بعد الله متعدد، ويجب أن يقوم على التعدد، وفي مقدمة ذلك الحاكمية البشرية التي يجب أن نسلب عنها سلباً قاطعاً باتاً صفة الوحدانية. إذاً، فما دمنا نحن العرب والمسلمين لا نؤمن بضرورة قيام الشريك في الحكم والسياسة إيماننا بضرورة نفيه من ميدان الألوهية والربوبية فإننا لا نستطيع أن نعطي الديمقراطية معنى ولا مضمونها أبعاداً فكرية واجتماعية واضحة.[٢٠] وفي هذا السياق نبسط أهم معوقات تطبيق مبدأ المواطنة المتساوية:

١ ـ دولة النظام والقانون

لقد كان المفكر اليوناني سقراط (٤٦٩ ـ ٣٩٩ ق.م)، ضد نظرية الحق للأقوى لكليكليس، التي تعطي الحق للأقوياء في استرقاق الضعفاء، وامتهان حريتهم وكرامتهم والسيطرة عليهم، وتمنح هذه النظرية الحق للقوي في أن يطلق عنان رغباته وشهواته وإشباعها حسب هواه، ودون ضوابط أو قوانين، حيث أكد السوفسطائيون وكليكليس أن القوانين هي من صنع الضعفاء. وعليه فالمواطنة كانت عند سقراط متلازمة بالقوانين والتقيد الحرفي بتطبيقها، حتى لا تتحول الحياة إلى غوغائية وعبث. وكان وفياً لمبادئه وقيمه حتى آخر رمق في حياته. فعندما حكمت عليه المحكمة بالموت لأنه أفسد شباب أثينا بأفكاره وتعاليمه النيرة، رضي بالحكم ورفض الهروب من السجن، واعتبر حكم

(٢٠) محمد عابد الجابري، **وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢)، ص ١٢٤.

المحكمة لا رجعة فيه، فكيف لأحد طبع مُريديه على احترام النظام والقانون أن يتراجع عن مبادئه، فتجرع السم ومات. فسلطة المؤسسات الحديثة، لم تثبت إلا في عهد الديمقراطيات، التي بدأت تتبلور بشكل تدريجي مع فكرة العقد الاجتماعي. ففكرة العقد الاجتماعي، التي بسطها جان بودان (١٥٣٠ ـ ١٥٩٦م)، وألتوزياس (١٥٥٧ ـ ١٦٣٨م)، وغروتياس (١٥٨٣ ـ ١٦٢٤م)، وتوماس هوبز (١٥٨٨ ـ ١٦٧٩م)، وجون لوك (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤م)، وجان جاك روسو (١٧١٢ ـ ١٧٧٨م)، تنطلق من المفهوم التالي، وهو أن تطور الحياة في العصر الطبيعي أوجد ظروفاً اضطرت الجماعة لأن تتفق فيما بينها لإقامة نوع من التنظيم يؤمن لها الاستقرار والأمن وبهذا الاتفاق، أو العقد، وجد التنظيم السياسي. . . لقد كان لفكرة العقد في العصور الحديثة وخاصة في القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر، أثر كبير في التحطيم النهائي لنظرية الحق الإلهي في السلطة السياسية، وأوجد المفكرون السياسيون بفضلها تفسيراً مدنياً للسلطة السياسية أساسه الإنسان الفرد وحقوقه في المجتمع السياسي للدولة[٢١]. فلقد تطورت الدولة بمؤسساتها من سلطة الكنيسة في العصر الوسيط إلى السلطة الزمنية، من ثم إلى سلطة المؤسسات الديمقراطية الحديثة. فمع تطور الدولة بأجهزتها المختلفة تتطور الديمقراطية، ولا يمكن للديمقراطية أن تتقوى إلا في ظل دولة المؤسسات، دولة النظام والقانون، فمن الممكن وجود الدولة من دون مواطنة متساوية، ولكن من العسير تطبيق المواطنة المتساوية من دون المؤسسات الديمقراطية للدولة. وهناك سمات لدولة المؤسسات وهي:

١ ـ وجود دستور للدولة، ٢ ـ الفصل بين السلطات، ٣ ـ خضوع الإدارة للقانون، ٤ ـ تدرج القواعد القانونية، ٥ ـ الاعتراف بالحقوق الفردية، ٦ ـ تنظيم رقابة قضائية[٢٢]. فيتعذر الحديث عن المواطنة المتساوية والأمن والاستقرار والتنمية والعدالة في ظل غياب دولة المؤسسات، لأن الفوضى على حد تعبير المفكر العربي عبد الرحمن بن خلدون (١٣٣٢ ـ ١٤٠٦م)، مهلكة

---

(٢١) مهدي محفوظ، **اتجاهات الفكر السياسي في العصر الحديث** (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٠)، ص ٦٥.

(٢٢) ابراهيم شيحا، **مبادئ الأنظمة السياسية، الدول ـ الحكومات** (بيروت: الدار الجامعية، [د. ت.])، ص ١٠٨ ـ ١١٢.

للبشر، مفسدة للعمران[٢٣]. إن ما يميز مؤسسات الدولة بهيئاتها المختلفة في اليمن:

- ضعف فعالية المؤسسات.

- تركز السلطة في مركز واحد.

- ضعف تطبيق الأنظمة والقوانين

- تدامج السلطات المدنية والعسكرية وعدم فصل تداخلها.

- ضعف المؤسسة التشريعية والقضائية، والتهام السلطة التنفيذية لسلطات المؤسسات التشريعية والقضائية.

- عدم تطبيق مبدأ الثواب والعقاب إلا فيما ندر.

- الفساد والارتجال وانتشار المحسوبية، والانتهاك المتكرر لمبدأ المساواة.

- انتهاب المال العام من قبل شخصيات رفيعة، شجّع على انتهاب المال العام في المراكز الوسطى والدنيا للسلطة.

إهدار الكفاءات والموارد، وتركيز المؤسسات على الجباية والضرائب من المواطنين بطرق غير مشروعة.

- ضعف سلطة القضاء والضبط القضائي وانتشار المفاسد فيها.

- شخصنة الوظيفة والأداء في المؤسسات وسيادة المزاجية في الأداء.

- ضعف القيم الديمقراطية المؤسسية وسيادة المركزية.

- عدم بسط سلطة الدولة على جميع المناطق في الجمهورية.

- تغليب الأعراف والعادات والتقاليد على سلطة المؤسسات وهيبة القانون. إن الدولة بشخصيتها وأدائها تشكل عائقاً رئيسياً من عوائق المواطنة المتساوية. إن التخريب اليومي لفكرة الدولة، ولاستقلال القضاء للمواطنة الواحدة ماثل في أخبار لجوء ضابط أو شيخ أو مجرم إلى منزل شيخ من المشائخ هرباً من الدولة والمجتمع، وبذلك تتضاعف الكيانات التي تفصل الدولة، ففي

---

(٢٣) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون** (بيروت: دار الفكر، [د. ت.])، ص ١٥٠.

الدولة الحديثة لا يتوسط بين الأسرة والدولة أي كيان أو أية مؤسسة اجتماعية، إلا ما كان وظيفة اجتماعية يتساوى فيها كل المواطنين[٢٤]. إننا نعيش في مجتمع فيه عناصر ما قبل الدولة، فالمفكر الألماني ماكس فيبر (١٨٦٤ ـ ١٩٢٠م) قسم السلطات إلى ثلاثة أنواع:

أ ـ **السلطة (الكاريزمية)** (Charismatic Authority): سلطة الشخصية القوية القائد والبطل.

ب ـ **السلطة التقليدية**: سلطة العادات والأعراف والتقاليد والشخصيات التقليدية والروحية والدينية.

ج ـ **السلطة القانونية**: سلطة النظام والقانون، وفي هذه السلطة تنتفي السلطة الكاريزمية، والسلطة التقليدية، وهي متواكبة مع الدولة المدنية الحديثة والمؤسسات القانونية. وفي هذا الإطار، يمكننا القول إن السلطة الكاريزمية والتقليدية في المجتمع اليمني أقوى من سلطة المؤسسات النظامية الحديثة (سلطة النظام والقانون). إن وجود نصوص دستورية تكفل حماية حقوق الإنسان لا تكفي لحمايتها في الممارسة العملية، وإنما تتطلب هذه الحماية شروطاً وآليات عملية تفعل فعلها في الواقع، وفي مقدمة ذلك بناء دولة القانون بمؤسساتها الحديثة، الذي يكفل احترام أجهزة الدولة المختلفة وكل مسؤول فيها لسيادة القانون وانقيادهم التام لمبدأ المشروعية وعدم الخروج عليها، ويندرج ضمن ذلك احترام استغلال السلطة القضائية ووضعها في مركز يمكنها من التحرر من التأثيرات والقيود والإغراءات والضغوط والتهديدات من أي جهة، ولأي سبب[٢٥]... فهناك: مراكز مصالح ومراكز نفوذ وواجهات اجتماعية لا تريد أن يقوم القضاء بدوره في بسط الحماية وإقامة التوازن الاجتماعي وحماية حقوق

---

(٢٤) أبو بكر السقاف، «الدولة الحديثة والمؤسسة القبلية،» **صوت العمال** (عدن) (١٤/كانون الثاني/ يناير ١٩٩٣)، ص ٨.

وذكر الزعيم القبلي عباد الشريف الذي يقدم بالوقت نفسه خدمات استشارية لوزير الداخلية اليمني أنه يساند فكرة سن قانون لتنظيم امتلاك الأسلحة شريطة أن يقتصر أثرها على المواطنين العاديين. وقال الشيخ عباد الشريف: «القانون لا ينطبق على إنسان مثل حالتي فأنا زعيم قبلي مسؤول عن أمن أبناء قبيلتي ولا يمكنني أن أتخلى بأي حال عن الأسلحة التي بحوزتي». انظر: **الأيام** (عدن)، ٢٧/٣/٢٠٠٠، ص ١ و٦.

(٢٥) انظر ورقة محمد أحمد المخلافي التي قدمت إلى: **الحماية القضائية لحقوق الإنسان في اليمن** (ندوة)، سلسلة يصدرها برنامج الثقافة القانونية بملتقى المجتمع المدني (صنعاء: [د. ن.، د. ت.])، ص ٢٢.

وحريات الناس وأموالهم وأعراضهم ودمائهم. هذه المراكز تتمسك ببعض المكتسبات القديمة التي تعتبرها مشروعة وتسعى للإبقاء عليها لممارسة دورها، وهذه المراكز والواجهات هي أهم العقبات(٢٦) في بناء مؤسسات الدولة الحديثة وتطبيق المواطنة المتساوية.

د ـ **الفقر**: يعدّ الفقر من كوابح المواطنة المتساوية، ويعمّق الهوة الاجتماعية والفئوية في المجتمع، ولربما يؤدي إلى تفككات اجتماعية واصطدامات دموية في نهاية المطاف من أجل اقتسام الثروة وتوزيعها على أسس وطنية. إن الشعب الذي تغطي أجسامه خرق بالية، ويعاني التعب والجوع، ويأوي في أكواخ، ثم تبهر أعينه عربات الأغنياء الفخمة مرابطة على أبواب القصور، إن هذا الشعب لا بد من أن يشعر بالظلم شعوراً قاسياً، وأن تحمل قلوب أفراده حسداً وحقداً(٢٧). فالفقر عائق أمام التنمية، كما أنه يتعارض مع حقوق الإنسان. والقضاء على الفقر هدف أساسي من أهداف التنمية، كما أن تحرير الإنسان من الفقر والعوز هو حق من حقوق الإنسان الاقتصادية، وهو يؤثر أيضاً في الحقوق السياسية والمدنية، لأن من لا يجد قوته يصعب أن يطالب بحرية التعبير وبقية حقوقه السياسية، باعتبار أن تفكيره واهتمامه منصرفان إلى توفير لقمة العيش(٢٨). فيمكن ممارسة الديمقراطية وتطبيق المواطنة المتساوية وحتى في أصغر صورها في ظل الفقر، إذا توفرت الصدقية والثقافة الديمقراطية والمؤسسات المدنية ودولة النظام والقانون. فالفقر مثلاً، لا يمنع تحقيق الديمقراطية، ولدينا الهند كمثل على ذلك. ثم إن التقدم والثروة، لم يمنعا شعوباً هي من أرقى الشعوب العربية من الوقوع تحت نير الدكتاتورية كألمانيا وإيطاليا وإسبانيا والبرتغال(٢٩). المشكلة لدينا، أن التجربة الديمقراطية

---

(٢٦) انظر اللقاء مع يحيى محمد الماوري، في: **القسطاس**، العدد ٦ (تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٨)، ص ١٣.

(٢٧) موريس دوفرجيه، **مدخل إلى علم السياسة**، ترجمة سامي الأوروبي وجمال الأتاسي (دمشق: دار دمشق، [ـ ١٩؟])، ص ٩٨.

(٢٨) محمد فائق، «حقوق الإنسان والتنمية،» **المستقبل العربي**، السنة ٢٢، العدد ٢٥١ (كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٠)، ص ١٠٣.

(٢٩) انظر مداخلة منصور الكيخيا ضمن المناقشات التي دارت حول بحث: بسام الطيبي، «البناء الاقتصادي الاجتماعي للديمقراطية،» ورقة قدمت إلى: **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية**، ص ١٠٥.

اليمنية لم يتزامن معها نهوض اقتصادي، بل إن الأمور ازدادت سوءاً بعد الوحدة اليمنية لأسباب عديدة، ليست الآن محل مُدارسة من قبلنا، حيث تعتبر اليمن من الدول الأكثر فقراً في العالم بحسب التوصيف الدولي للدول الفقيرة والغنية، حيث تحتل المركز ١٣٤ بين بلدان العالم من حيث مستوى دخل الفرد. . كما تقع في المرتبة ١٤٨ وفقاً لمعيار التنمية البشرية[٣٠]. وتشير الإحصاءات إلى أن متوسط إنفاق الفرد في الجمهورية اليمنية ٣٢,٦ دولار شهرياً، بحسب سعر الصرف لعام ١٩٩٨م، أو حوالى دولار واحد، لا أكثر، متوسط إنفاق الفرد في اليوم على مستوى الجمهورية[٣١]. ولقد كان دخل الفرد السنوي سنة ١٩٩٠م، ٥٤١ دولاراً وانخفض في الفترة الأخيرة إلى أن وصل إلى ٢٧٥ دولاراً[٣٢]. وتشير البيانات إلى أن معدل الفقر سيصل عام ٢٠٠٠م إلى ٧,٩٢٢ مليوناً بنسبة تصل إلى ٤٢,٦ بالمئة من عدد السكان الكلي[٣٣]. فالفقر عامل من العوامل المؤدية إلى الانحرافات والتخلف والجهل، ويصرف العديد من الناس عن ممارسة المواطنة المتساوية أو المطالبة بها. ففي فترة الانتخابات والمنافسات الديمقراطية (مثلاً)، يجد أصحاب السلطة والثروة والجاه في الفقراء لقمة سائغة لشراء أصواتهم وذممهم وتجاوز حقوق الآخرين، وتجهيلهم وسلب حقوق المواطنة منهم من حيث لا يشعرون، خاصة عندما طغت المادة والقيم الاستهلاكية على الناس، وأصبح الناس في المجتمع (أغلبهم)، يقيسون المواطن بما يمتلكه من سلطة وموقع اجتماعي وثروة، غير مكترثين بقيم وأخلاق الإنسان وعلمه وثقافته وشفافيته. لقد سيطرت الفردية والأنانية المفرطة والحسد والجشع على حياة الناس لتحل محل الأخلاق والعادات والأعراف والقيم والتقاليد الحميدة، فالمجتمع الذي نعيش فيه هو مجتمع انتقالي يصعب تسميته بالمجتمع المدني أو المجتمع التقليدي الصرف، إنه مجتمع مشوّه،

---

(٣٠) محمد عبد الرشيد ومحمد علي قحطان، «دور القطاع الخاص في الحد من معالجة الفقر في الجمهورية اليمنية،» ورقة قدمت إلى: **الندوة العلمية الثالثة حول الفقر وسبل الحد منه في الجمهورية اليمنية، عدن ٥ ـ ٧ ديسمبر ١٩٩٨** (عدن: دار جامعة عدن للطباعة والنشر، ١٩٩٨)، ص ١٨٤.

(٣١) يحيى صالح محسن، معد، **اليمن إلى أين: أرقام ومؤشرات** ([دمشق]): المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، ١٩٩٩)، ص ٤٤.

(٣٢)جمهورية اليمن الديمقراطية الشعبية، وزارة التخطيط، الجهاز المركزي للإحصاء والأمم المتحدة، اللجنة الاقتصادية لغربي آسيا، **كتاب الإحصاء السنوي لعام ١٩٩٨** = *Statisical Yearbook*، ص ١٣.

(٣٣) محسن، معد، المصدر نفسه، ص ٣٥.

يقع ما بين التقليدية والحداثة، وبالتالي تكونت أخلاق وقيم لا هي بأخلاق وقيم مدنية، ولا هي بأخلاق وقيم تقليدية معهودة(٣٤).

٢ ـ الثقافة الشمولية

لا تقتصر الثقافة على التعابير والمنجزات والمفاهيم والقيم الأدبية والفنية والفكرية والعلمية فحسب، وإنما تشمل كل المضامين الفكرية والوجدانية التذوقية في مختلف مجالات السلوك السياسي والاقتصادي والاجتماعي. ولكل إنسان رؤيته الثقافية التي تتجسد في تصوراته وفي سلوكه العملي ومواقفه الاجتماعية، وهذه الرؤية الثقافية على رغم طابعها الشخصي الذاتي ليست مجرد رؤية شخصية ذاتية في إغنائها، وإنما قد امتص هذه الثقافة من الحقل المعرفي الاجتماعي الذي يعيشه، فضلاً عن موقفه الاجتماعي وممارساته وخبراته الحياتية في مجتمعه وعصره عامة(٣٥). فالثقافة الشمولية السياسية والعامة، تعد حجر عثرة أمام المواطنة المتساوية وأمام حياة ديمقراطية سليمة في المجتمع. ومن أهم الأخطار التي تواجه الديمقراطيات الناشئة، أن المتصدرين للعملية الديمقراطية، هم أصحاب الثقافة الشمولية، والذين مارسوا الشمولية، وتربوا في محيط شمولي وفي أجواء غير ديمقراطية، والذين مارسوا التمييز والتسيّد بطرق غير مشروعة، والبعض منهم مارس العمل السياسي تحت الأرض وبسرية شديدة، وفي ظروف كبت وقهر وترقّب وحذر شديد. فمن الصعوبة بمكان أن يتحول هؤلاء بين عشية وضحاها إلى ديمقراطيين، تاركين تراثهم الشمولي وثقافتهم الأحادية، التي لا تتيح للمعارضة والرأي الآخر فراغاً للتنفس. فلا زالت الثقافة الشمولية بأفكارها وممارستها هي السائدة في الحياة اليومية، حيث إن النخب السياسية تمارس سلطاتها غير مكترثة بالرأي العام وبالأغلبية، لأنها تعوّل على القوة في إسكات المناوئين، فهم يحشدون العامة عبر المؤسسات الرسمية، ويطلبون من الناس تنفيذ السياسات كواجبات، ولا يسمحون بحقوق المشاركة في الإدارة إلا في جوانب رمزية، ولا يرغبون أحياناً حتى الاستماع إلى صوت العقل. إن الشموليين لا يعترفون بالمساواة والمواطنة الواحدة، إلا في حدود

---

(٣٤) سمير عبد الرحمن الشميري، **سوسيولوجيا انحراف الأحداث في اليمن** (صنعاء: مركز عبادي للطباعة والنشر، ٢٠٠٠)، ص ١٤٤ ـ ١٤٥.

(٣٥) محمود أمين العالم، **مفاهيم وقضايا إشكالية** (القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٨٩)، ص ١٦.

دنيا، فهم فوق العامة، ويستثنون أنفسهم من الالتزام بالأنظمة والقوانين واحترام الشرعية الدستورية والقانونية. ومن هنا فإن التمايز ينشأ عندما تفتح الأبواب لشخصيات وعشائر وعائلات وأحزاب ونخب من المواطنين بالتمتع بالمواطنة الواحدة، وتقفل على غيرهم ممن لا يتكئون على أريكة الثروة والسلطة والوضع الاجتماعي الرفيع. ولذلك نراهم يدأبون على تضخيم الديمقراطية والتمظهر شكلاً بالمواطنة المتساوية، فالتركيز على الشعارات الديمقراطية والمواطنة المتساوية يؤدي إلى مغالطة وتزييف الوعي العربي، الذي قد سئم المبالغات والوعود السرابية[٣٦]. إن الثقافة الشمولية تأصلت في الشعب والنخبة السياسية والمعارضة، مع التذكير أنه من غير الإنصاف أن نضع الجميع في سلة واحدة. فالثقافة العربية المعاصرة تتشبع بمضامين العنف والتسلط، التي تأخذ مداها في عمق الحياة الواعية وغير الواعية، الشعورية واللاشعورية للإنسان العربي، وتدخل هذه القيم التسلطية في نسيج الحياة الاجتماعية الثقافية لتشكل عنصراً حيوياً في بنية الثقافة ووجودها.. فالثقافة العربية تعاني تبعات العلاقات الاجتماعية التي تأخذ طابع الإكراه والقهر والتسلط، التي تضرب جذورها في العائلة والمدرسة والحياة العامة لهذه المجتمعات، وبموجب هذه العلاقات يخضع الصغار للكبار، والأبناء للآباء، والإناث للذكور، والفقراء للأغنياء، والضعفاء للأقوياء[٣٧]. ومن صور المواطنة المنقوصة، أن الفئات الضعيفة في المجتمع تطبّق عليها الأنظمة والقوانين، ومن دون أنظمة وقوانين تسلب حقوقها في أحايين كثيرة، والفئات القوية لا يصل إليها القانون، وإن طبق لا يتم ذلك إلا بشيء من الرخاوة والمرونة. لذلك نلاحظ أن جماعات تظلم جماعات أخرى بالغلبة والعنف، وعشائر وقبائل، تظلم عشائر وقبائل أخرى، وأفراداً أقوياء فوق القوانين. فالثقافة الشمولية متغلغلة حتى في المؤسسات المدنية الحديثة، التي كان لا بد من أن تكون مركزاً للتنوير والتثقيف المجتمعي، لنشر قيم الحرية والديمقراطية والمواطنة المتساوية. في مناشطها تتجسد روح القمع والتسلط والفردية بمستويات متفاوتة، ويتسلل الفساد إلى بنيانها مع ضعف وغياب العمل المؤسسي الجماعي، ونزوع شخصيات في إطارها إلى التسيد والتمظهر وعدم

---

(٣٦) سمير عبد الرحمن الشميري «الديمقراطية.. وتزييف الوعي العربي،» **دراسات يمنية**، العدد ٥٩ (تشرين الأول/أكتوبر ـ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٨)، ص ٩٩.

(٣٧) علي وطفة، «مظاهر التسلط في الثقافة والتربية العربية المعاصرة،» **المستقبل العربي**، السنة ٢٢، العدد ٢٤٧ (أيلول/سبتمبر ١٩٩٩)، ص ٥٦ ـ ٥٧.

احترام القوانين واللوائح، وشخصنة المؤسسات المدنية إلى درجة تحويلها إلى ملكيات شخصية. لقد اعتقد البعض أن الديمقراطية والتعددية الحزبية وحرية الصحافة مغنم، كل واحد من هؤلاء خرج مهورلاً بعد إعلان التعددية ليؤسس له حزباً كيما يصبح زعيماً. لقد تعاملوا مع الديمقراطية بعقلية تجاربة، كل واحد فتح له دكاناً حزبياً وصحيفة ناطقة باسم الدكان، تماماً مثلهم مثل القبائل في الريف، الذين يرفضون الاشتراك في موتور كهربائي كبير يضيء القرية كلها ويصرّ كل واحد منهم على أن يكون له موتوره الخاص به[٣٨]. إن الواقع يسمح لنا بالقول، بأنه تنعدم، بصفة عامة، الثقافة الديمقراطية السليمة المقترنة بالتطبيق السليم، كما ينعدم التراث الديمقراطي والتربية الديمقراطية في السلوك والممارسة. فأكثر الجماعات والشخصيات والأفراد تعرضاً للقمع والمضايقات، والرافعين لشعارات الديمقراطية وحقوق الإنسان والمواطنة المتساوية، أكثرهم تجريحاً لهذه القيم الخالدة[٣٩].

٣ ـ البنية الاجتماعية التقليدية

يتميز المجتمع اليمني بضعف البنية التحتية، وتفشّي الروح الاستهلاكية والاتكالية والتخلف الحضاري. فالتخلف هو أبعد كثيراً من أن نقول: تخلفاً اقتصادياً واجتماعياً، إنه ساكن في الوعي والممارسة الاجتماعية والنفسية، ويستمد جذوره من تراكمات تاريخية ومعرفية وحياتية ضاربة أطنابها في أعماق التاريخ[٤٠]. ويتميز التركيب الاجتماعي بالتشابه والتشابك بين الفئات والكتل الاجتماعية، ومن الصعوبة بمكان الحديث عن تركيب اجتماعي متكامل وواضح المعالم. فيتخالط لدينا نمط حياة العصور الوسطى مع نمط الحياة العصرية، حيث تتلاشى تدريجياً فئات وكتل اجتماعية قديمة، وتولد فئات وكتل اجتماعية جديدة. فالتكوين الاجتماعي للكتل والفئات الجديدة في المجتمع هشّ وضعيف، وتلعب القبيلة والعادات والتقاليد والأعراف القبلية

---

(٣٨) عبد الكريم الرازحي، **حنجرة الشعب** (صنعاء: دار اليمن للطباعة والنشر، [د. ت.])، ص ١٤٣ ـ ١٤٤.

(٣٩) سمير عبد الرحمن الشميري، **العصبية وتجلياتها في المجتمع اليمني المعاصر** (دراسة تحليلية)، سلسلة أوراق شهرية؛ العدد ٢ (دمشق: المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، ١٩٩٨)، ص ٣٠.

(٤٠) سمير عبد الرحمن الشميري، «المرأة والتعليم العالي والتغير الاجتماعي،» ورقة قدمت إلى: **مؤتمر التعليم العالي الأهلي، صنعاء، ٣٠ مايو ـ ١ يونيو ٢٠٠٠** ([صنعاء]: جامعة الملكة أروى، [٢٠٠٠])، الكتاب الثاني، المحور الثاني: **التعليم العالي والتنمية البشرية**، ص ١٠٢.

والعشائرية أدواراً مهمة وأساسية في حياة المجتمع. فالديمقراطية والمواطنة المتساوية بشعاراتها وممارساتها في المجتمع لا تساوي شيئاً أمام قوة العادات والتقاليد والأعراف والعلاقات الاجتماعية القبلية والعشائرية التاريخية التي تجذرت وتقوت عبر عصور فارطة من الزمن. فالقبيلة بعاداتها وتقاليدها الحميدة تتلاشى تدريجياً، وتشكل عائقاً أمام المواطنة المتساوية عندما تقوم على أساس المفاضلة وعدم المساواة بين المواطن وابن القبيلة. لقد فقدنا مجتمع القبيلة الذي تحكمه القيم الأصيلة والأعراف والتقاليد النبيلة التي كفلت استقرار المجتمع وأمنه في ضوء ظروف الواقع اليمني، قواعد كفلت تأمين السوق والطرق والمدينة واحترام وحماية الأعزل والمرأة والصغير والجار والهجرة، ونصرة الضعيف والتعاون في الملمّات، بحيث لم يتبقَّ في أغلب الأحوال إلاّ بعض سمات القبيلة، كالعصبية الجاهلية المجردة من القيم والعادات النبيلة، بحيث غالباً ما تكون عصبية تنصر الشر وتقهر الضعيف ولا تميز بين امرأة أو طفل أو شيخ، ولا ترعى حق جار أو مهاجر أو طريق أو سوق، ولا تستنكف عن نصرة الخارجين على القانون[٤١]. فالنفسية القبلية تفضل «الأنا» والذات القبلية على الآخرين، وتقر المساواة بين أفراد القبيلة والعشيرة ولا تسمح بانتقاص الحقوق والواجبات في إطار القبيلة. فالقبلي قد يدفع حياته ثمناً لصون كرامته أو حق أخيه من القبيلة نفسها. ولكن هذا القبلي ذاته يستطيع ـ إذا ما أمكنه ذلك ـ أن يهدر كرامة أو حق إنسان آخر من خارج القبيلة من دون أن يخالجه أدنى شعور بالذنب. هنا نجد أنفسنا أمام مفهوم ينكر عمومية مبدأ المساواة في الحقوق والواجبات، ويقصره على أفراد ذوي صفة محددة، وهذا المفهوم قد رسخ في الوعي الشعبي[٤٢]. وفي هذا السياق لا بد من التمييز بين أفراد القبيلة الحاكمة أو القريبة من النخبة السياسية، وأفراد القبيلة غير الحاكمة، فهناك كثر من هؤلاء (القبائل)، وخاصة المظلومين، يتمنون ويطالبون بالعدالة والمساواة في الحقوق والواجبات أمام القانون، وفي توزيع الثروة على أسس وطنية.. فالبعض، بوجه عام، ليس من مصلحتهم الالتزام بالنظام والقانون وتحقيق المواطنة المتساوية، ولذلك فهم يرفضون المؤسسات والقوانين، ويتشبثون بالأعراف والعادات القبلية ويسعون إلى خلق وعي اجتماعي مناهض للدولة

---

(٤١) انظر ورقة اسماعيل المداني التي قدمت إلى: **الحماية القضائية لحقوق الإنسان**، ص ٤١.

(٤٢) خالد عبد الجليل شاهر، «تحديات وآفاق الديمقراطية في اليمن،» ورقة قدمت إلى: ندوة الديمقراطية في المجتمع العربي، عدن، ٤ ـ ٨ آذار/مارس ١٩٩٠، ص ٤.

والقانون. وتلعب الزعامات التي تقود هذه المؤسسات دوراً كبيراً يفوق حجمها بما لا يقاس، وذلك للأسباب التالية:

١ ـ لأنها تتكون من زعماء القبائل والعشائر الكبيرة، إلى جانب زعماء القيادات المتلبسة لبوس الدين، الذين تمكنوا في ظل ضعف الدولة من استخدام إمكانياتها لبسط وتقوية نفوذهم وسلطتهم على القبائل وعشائرهم ومناطقهم واستخدام الخطاب الديني العاطفي لتحقيق هذا الغرض على مستوى المجتمع ككل.

٢ ـ العودة من جديد والانفراد بممارسة العمل السياسي الايديولوجي المنظم والعلني منذ بداية السبعينيات، وتحريم ذلك على بقية التيارات والقوى السياسية، في ظل غياب الديمقراطية، بل تحريم التعددية السياسية وحرية الرأي والمعارضة.

٣ ـ ظهور رديف قوي مدعمّ لهذه الزعامات برفض القانون والمتمثل بالشرائح الطفيلية التي تمكن أفرادها من الوصول إلى الثراء الكبير عن طريق استغلال السلطة وممارسة الأعمال غير المشروعة، كالتهريب والصفقات غير القانونية ونهب المال العام والخاص وتعاطي الرشوة وغيرها.

٣ ـ الجمع بين تحمّل مسؤوليات في الدولة والأحزاب والزعامة القبلية[٤٣]. فعندما تمارس المؤسسات التقليدية العدالة والمواطنة المتساوية، فإنها تعزز بذلك نهج الممارسة الديمقراطية، وعندما تعمل على مزيد من العصبوية والتمييز، فإنها بذلك تقوض دولة النظام والقانون، وتضعف مبدأ المساواة الواحدة. فالحكم على المؤسسات التقليدية لا بد من أن يكون في الأساس نابعاً من فائدتها وما تقدمه من خدمات لأفرادها وللمجتمع ككل، وعلى فعاليتها وأهمية تأثيرها وطبيعة مقاصدها وغايتها وإيجابياتها وسلبياتها.

٤ ـ الفساد

الفساد هو الجرثومة الخطرة التي تصيب الحياة العامة بالتعفن والترهل والانحسار، وهو مضاد للشفافية، والنقاء، مضاد للأنظمة والقوانين والمساواة،

---

(٤٣) محمد أحمد علي، **قضية دولة القانون في الأزمة اليمنية** (بيروت: دار الكنوز الأدبية، ١٩٩٩ ـ) ج ١، ص ١١٤ ـ ١١٥.

يؤدي إلى الفوضى ويعمق اللامساواة في المجتمع، ويمكّن فئات وكتلاً اجتماعية من الارتقاء والتسيد بطرق غير مشروعة، ويمكّن الأقوياء من التهام الثروة والتهام رصيد الكتل الاجتماعية الضعيفة في المجتمع، ويؤدي إلى الانحرافات الأخلاقية والقيمية والمادية والحياتية بوجه عام. فكلما زاد عدد الفقراء والمهمشين والمنحرفين واللصوص والمطحونين والمنبوذين، دلل ذلك على كبر حجم الفساد، وعلى الانتهاك الفج لمبدأ المواطنة المتساوية في المجتمع. فالفساد هو سوء استخدام المنصب لغايات شخصية.

تتضمن قائمة الفساد على سبيل المثال لا الحصر: الرشوة، والابتزاز، واستغلال النفوذ، والمحسوبية والاحتيال واستغلال «مال التعجيل»، والاختلاس. وعلى الرغم من أن الناس ينزعون إلى اعتبار الفساد خطيئة للحكومة، فإنه موجود أيضاً في القطاع الخاص، بل إن القطاع الخاص متورط في الفساد الحكومي. فالفساد يضر بقواعد اللعبة، مثل: نظام العدالة، أو حقوق الملكية، أو العمل المصرفي والقروض، ويدمر النمو الاقتصادي والسياسي[٤٤]. وهو على حد تعبير المفكر الأمريكي صاموئيل هانتغتون (Huntington): أحد المعايير الدالة على غياب المؤسسة السياسية الفعالة[٤٥]. وليس هناك أمرّ على المواطن من انتهاك مبدأ المساواة، ولا أقسى عليه من أن ينظر إلى حقه القانوني وقد منح لغيره، أو أنه أرغم على أداء الواجب دون غيره... ولا يقتصر انتهاك مبدأ المساواة على مجال حقوق المواطنين، بل يمتد ليشمل مجال واجباتهم أيضاً. فكما يحرم بعض المواطنين بفعل الإخلال بمبدأ المساواة من الحقوق التي لهم، مثل حق الحصول على الخدمات الحكومية والتعيين في الوظائف العامة، والالتحاق بالكليات الجامعية، والحصول على المنح الدراسية والعلاجية، يكلف بعضهم دون البعض الآخر بالواجبات العامة مثل الخدمة العسكرية الإلزامية والتكاليف الضريبية، يضاف إلى ذلك سلطة التأديب التي قد تتحرك في مواجهة البعض دون البعض الآخر[٤٦].

---

(٤٤) روبرت كليتجارد، «التعاون الدولي لمكافحة الفساد،» **الأيام**، ٢٢/٤/١٩٩٨، ص ٤.

(٤٥) المنظمة العربية للتنمية، **الفساد في الحكومة** (عمان: جمعية عمال المطابع التعاونية، ١٩٩٤)، ص ٥٢.

(٤٦) أحمد عبد الرحمن شرف الدين، «أهمية قانون الخدمة المدنية في مواجهة الفساد،» ورقة قدمت إلى: **ندوة الإصلاح الإداري في الجمهورية اليمنية: الواقع والآفاق، أوراق الندوة، المنعقدة في صنعاء، ٢٩ ـ ٣١ تموز/يوليو ١٩٩٦** (صنعاء: المركز اليمني للدراسات الاستراتيجية، ١٩٩٧)، ص ١٦٢.

والفساد أنواع مختلفة، قيمية، أخلاقية، اجتماعية، ثقافية، اقتصادية، ولعل من أخطرها الفساد السياسي حيث يصبح جهاز الدولة أداة في يد حفنه صغيرة من المنتفعين للاستيلاء على الفائض الاقتصادي للمجتمع... وتتراوح نتائج الفساد بين توزيع الثروة بشكل غير عادل بين أفراد المجتمع، وتذويب الطبقة الوسطى، وخلق فرز طبقي حاد وازدراء السياسات العامة، وعدم الرغبة في التفاعل معها، وتراجع الولاء الوطني لصالح ولاءات أكثر محدودية كالأسرة والعشيرة والقبيلة[٤٧]. واللافت للانتباه، أنه كلما ازداد الحديث عن الفساد وانتقاده، زادت وتيرة الفساد، وممارسته بأشكال مختلفة. تتفق الحكومة والمعارضة والمجتمع برمّته، على وجود الفساد وضرورة محاربته، ولا توجد خطوات جادة في هذا السبيل.

وهناك مسألة بارزة في الساحة السياسية اليمنية تلتقي فيها جميع الأحزاب والمنظمات والهيئات المدنية مع السلطة بالاعتراف بوجود الفساد، ففي خطاباتهم ووثائقهم، لا تستطيع بشكل عام التمييز ما بين الحكام والمحكومين، وبين السلطة والمعارضة. فكلهم يبكون تعاسة الواقع، وكلهم ينتقدون الفساد والمفسدين، وكلهم يتعاطفون مع الفقراء والمساكين والعاطلين عن العمل، الذين لا يجدون خبزاً وكساءً ودواءً. فالمعارضة تقف على قدم المساواة مع السلطة، لا في النظام والقانون والمواطنة المتساوية، ولا في الحقوق والواجبات، وإنما من حيث الاعتراف بوجود الفساد وانتقاده والشكاء من آلام الواقع ومرارة المرحلة، من دون أن يتقدموا قيد أنملة في محاصرة الفساد ومحاربته من الناحية العملية حتى في أبسط صوره. فالفساد داخل الأحزاب يترجم في صراعات وانشقاقات، والفساد في الإدارة يتجسد في سوء استخدام الموقع الإداري، فأي مسؤول صغير يتعامل مع المواطن من خلال المنفعة، ويحول مكتب الدولة إلى دكان يحصل منه على كسب غير مشروع، وأحياناً يحدث ذلك من خلال تفسيرات مزاجية للقانون يستغل خلالها جهل الناس بالقوانين والحقوق التي يقرّها لهم، إضافة إلى عدم وجود رقابة ومحاسبة[٤٨]. فالفساد الذي ضبط من قبل المؤسسات والأفراد يتم التغاضي عنه وتمييعه، وتتخذ إجراءات وعقوبات

---

(٤٧) ناصر محمد ناصر، «آلة الفساد،» **الثوري** (صنعاء)، ٩/٣/٢٠٠٠، ص ٧.

(٤٨) انظر ورقة عبده الجندي ، وكيل وزارة الخدمة المدنية، التي قدمت إلى: ندوة «الفساد الإداري والمالي في اليمن» والتي نشرت في: **القسطاس**، العدد ٢٤ (حزيران/يونيو ـ تموز/يوليو ٢٠٠٠)، ص ١٠.

ضد حالات نادرة، مثلاً: قدم الجهاز المركزي للرقابة والمحاسبة تقريراً إلى مجلس النواب يرصد مخالفات داخل خمس وزارات، فساداً أهدر فيه مبلغ وقدره ٢٧ مليار ريال.. تم إحالة التقرير إلى لجنة الخدمات، وماتت القضية في اللجنة المذكورة... مثال آخر: تقرير ثانٍ سلم للمجلس بشأن مخالفة بخمسة مليارات ريال ومليون دولار[٤٩]، ولم تتخذ أي إجراءات قانونية رادعة لمثل هذه المسالك الفاسدة. فالفساد بألوانه الطيفية يعد عائقاً حقيقياً أمام تحقيق المواطنة المتساوية في المجتمع، ومن العوامل لزيادة حدة اللامساواة، وركيزة أساسية لهدر مبدأ المواطنة المتساوية، إنه عائق أمام تحضر الشعوب وتقدمها.

خاتمة

تحتاج الديمقراطية، لكي تنشأ وتتجسد وتنمو، إلى وعاء حضاري، واستعداد عقلي، ومناخ ثقافي واجتماعي يسوده احترام عقل وحرية وكرامة الإنسان، على صعيد المعايير القيمية، وعلى صعيد النشاط الإنساني المتعدد الوجوه... فالديمقراطية تعني ميل الجماعة البشرية إلى عقلنة شؤونها وتنظيمها وإدارتها بأكثر ما يمكن من المشاركة في القرار والإقناع، وأقل ما يمكن من القسر والعنف[٥٠]. ولأجل تعميق مفهوم المواطنة المتساوية في النظرية والتطبيق، وتحويل المواد الدستورية والقوانين الصادرة إلى حيز الواقع لا بد من:

١ ـ **النيات الحسنة**: إن ما يجعل للنيات الحسنة أهميتها، هو أن المكتسبات الديمقراطية لم يصنعها الشعب ولا قواه الحية المتحركة، وإنما هي عبارة عن عطاء من النخبة السياسية، ولذلك جاءت الديمقراطية ورديفها المواطنة المتساوية وحقوق الإنسان من الأعلى، وهي رهينة بقرارات وتصرفات الهيئات العليا السلطوية. وعليه، فإن النيات الحسنة والصدقية من النخب السياسية تلعب أدواراً رئيسية في تعزيز مسيرة الديمقراطية والمواطنة المتساوية في ظل ضعف جماعات الضغط والفعاليات السياسية المؤثرة.

٢ ـ **الثقافة الديمقراطية**: في البلدان المتقدمة سبق النهج الديمقراطي، والاعتراف بالمواطنة المتساوية وحقوق الإنسان، حركة تنوير واسعة وشاملة

---

(٤٩) عبد الله المقطري، في: المصدر نفسه، ص ١٢.

(٥٠) عدنان حافظ جابر، «العقلانية والديمقراطية،» **المستقبل العربي**، السنة ٢٢، العدد ٢٥٤ (نيسان/أبريل ٢٠٠٠)، ص ١٣١.

مهدت الطريق في ما بعد للأنظمة الديمقراطية، التي تطورت في كنفها حقوق المواطنة، وبالتدريج، إلى أن وصلت إلى ما وصلت إليه اليوم من رقي وتحضر. أما ما حصل لدينا فهو أن الديمقراطية والمؤسسات الديمقراطية الهشة، سبقت التنوير والثقافة الديمقراطية في المجتمع، فأصبحت ديمقراطية نخبوية، هي محل اهتمام من قبل النخب السياسية والمؤسسات المدنية والمعارضة، ويتوسطها أفراد المجتمع، غير مكترثين بما يحدث في ظل شخصنة السلطة وبقاء الأوضاع المعلولة كما كانت سابقاً (قبل النهج الديمقراطي)، ولم تحدث التجربة الديمقراطية نقلة نوعية في الحياة والمؤسسات. . . ومن هنا تأتي أهمية الثقافة الديمقراطية الفاعلة التي تعطي المجتمع نوراً وثقافة، وتحشد الكتل الاجتماعية للمشاركة في العملية الديمقراطية بوعي، والوقوف ضد الانتهاكات والالتفافات على المواطنة المتساوية وحقوق الإنسان، وتدفع بعملية التغير الاجتماعي إلى الأمام.

٣ ـ **المؤسسات الديمقراطية**: الدولة بمؤسساتها ومصالحها وهيئاتها المختلفة، إذا شُيدت على أسس قانونية، ديمقراطية، ولمصلحة المواطن ولإحقاق الحق والعدل والمساواة، فإنها بذلك تكون دولة ديمقراطية، عندما يرتكز دستورها وقوانينها على أساس أن الشعب مصدر السلطات وهو مالكها، وفي سياق نشاطها يوجد فصل سلطات واحترام لكل سلطة، والقضاء النزيه، وتطبق على أرض الواقع، وتتم انتخابات ديمقراطية للهيئات والمؤسسات الديمقراطية بشكل دوري ونزيه. فالمواطنة المتساوية لا يمكن أن تلامس الواقع إلا في ظل دولة النظام والقانون، دولة ديمقراطية مؤسسية.

٤ ـ **مؤسسات المجتمع المدني**: إذا كانت المؤسسات المدنية الحديثة تتصف بالشمولية والفردنة، وتعاني عسراً في الممارسة الديمقراطية، ولا تطبق الحقوق والواجبات المتساوية في هيئاتها، ولا تجد المواطنة المتساوية طريقاً لها في العمل المؤسسي، فكيف لهذه المؤسسات المدنية أن تطالب بالمواطنة المتساوية في المجتمع؟ وإذا كانت المؤسسات المدنية عاجزة عن الدفاع عن نفسها وعن أعضائها، فكيف ستدافع عن حقوق المجتمع وحرياته ؟!!! فمؤسسات المجتمع المدني الضعيفة، التي لا تستطيع أن تشكل ضغوطاً على النخب السياسية في حالة تجاوزها للعبة الديمقراطية وحقوق المواطنة المتساوية، تكون من المسببات التي تعطي للنخب والمؤسسات الشمولية مدماكاً للتطاول على المواطنين وتجاوز حقوق المجتمع وحرياته، وبذلك تشوّه مسار الحياة الديمقراطية. . . وعليه، لا

بد من وجود مؤسسات مدنية وديمقراطية، لكي يقوى عود الممارسات الديمقراطية ويتساوى الناس في الحقوق والواجبات.

٥ ـ **تطوير البنية الاجتماعية التقليدية**: البنية الاجتماعية التقليدية للمجتمع المدني واقع لا يمكن القفز عليه، فنحن لا نطالب بإنهاء البنية الاجتماعية التقليدية، لأن ذلك يعد مطلباً غير ديمقراطي، طالما أننا نؤمن بالتعدد الاجتماعي والثقافي والسياسي والاقتصادي والمدني... إنما المهم في ذلك أن نعمل باتجاه دمج أفراد المجتمع والعمل على مزيد من الانصهار الاجتماعي والوطني، وتعزيز مبدأ المواطنة المتساوية، بحيث تكون المساواة في الحقوق والواجبات نصاً وعملاً هي البارزة في سياق الحياة اليومية تحت مظلة القانون ودولة المؤسسات.

٦ ـ **محاربة الفساد**: تصبح الديمقراطية من دون معنى، إن لم تُنقَّ من الفساد، وتنمّ الشفافية والنزاهة والصدقية في المجتمع. ومن المنافذ الرئيسية التي ينفذ منها الظلم والتعسف والإذلال واللامساواة والعبث والتقوقع والانهيار والتقهقر، فمحاصرة الفساد وتضييق الخناق عليه، من المسائل المهمة المؤدية إلى المواطنة المتساوية وإلى الارتفاع بمستوى الممارسة الديمقراطية.

٧ ـ **رفع المستوى المعيشي**: إن العوز وصعوبة الحياة المعيشية يشكلان عائقاً من عوائق الديمقراطية بشكل عام، ومن عوائق المواطنة المتساوية بوجه خاص. فالفقير يهتم بتوفير الخبز له ولعائلته، قبل أن ينضمّ إلى حزب سياسي أو أن يمارس حق الاقتراع أو الانتخاب. وقد يهدر حقوق المواطنة ويشوّهها، عندما يعطي صوته لمن يمارس الظلم عليه، ويرسم استراتيجيات وسياسات لغير صالحه، يؤدي به وبالمجتمع إلى مزيد من الإفقار. فالفقر يؤدي بكتل اجتماعية فقيرة إلى التنازل عن حقوقهم كمواطنين، عندما تنتهك كرامتهم

---

(٥١) لقي ثلاثة أشخاص من أبناء الشرق حتفهم داخل سجن «الكرتونة»، الخاص بأحد مشائخ المنطقة، والسجن عبارة عن إحدى الحاويات يستخدمها الشيخ كسجن خاص به للخارجين عن إرادته. ففي يوم الاثنين ١٧/ ٤/ ٢٠٠٠، قام معاونو الشيخ بإلقاء القبض على ستة أشخاص من أبناء المديرية معظمهم شباب تتراوح أعمارهم بين ١٥ ـ ٢٥ سنة وتم إيداعهم داخل «الحاوية»، واستمر السجناء مدة ثلاثة أيام دون أكل أو شرب، الأمر الذي أدى إلى وفاة ثلاثة منهم داخل الحاوية بينما أصيب الآخرون بالاختناق الشديد، تم على أثره إسعافهم إلى المجمع الطبي في ذمار. ولقد أرغم أهل الضحايا على قبول الحل العرفي القبلي بطرق الترهيب والترغيب. انظر: **الصحوة** (صنعاء)، ٢٠/ ٤/ ٢٠٠٠، ص ١.

وأعراضهم، ويرضون بالتحكيم (العرف التقليدي) خارج مؤسسات الضبط الشرعية والقانونية، حيث يتنازلون عن مظالمهم، وعن الأضرار التي لحقت بهم، مادية ومعنوية[٥١]. فهؤلاء يعجزون عن الوصول إلى الخدمات العامة بيسر، وإلى الوظائف المناسبة بحسب الكفاءة، بسبب فقرهم، وذلك لعدم مقدرتهم شراء الوظائف... فهم ينفذون الواجبات، أما حقوقهم فتظل عرضة للمساومات والانتهاكات في غير مكان وفي غير مجال. فرفع المستوى المعيشي للشعب، ومحاربة الفقر والفاقة، والقضاء على الأمية الأبجدية والثقافية والسياسية، ودمج أفراد المجتمع في إطار هوية اجتماعية ووطنية عامة، والنهوض بالثقافة والتعليم والخدمات الاجتماعية، ومحاربة العصبوية التي تخلّ بالمساواة، والعمل باتجاه مصالحة وطنية ما بين السلطة والمعارضة، وخلق جهاز قضائي نظيف وشفاف، ونشر العدالة وتطبيق القوانين على الجميع بتساوٍ، ومواصلة عملية التنوير والتثقيف المجتمعي... كل هذه المسائل ستؤدي فعلاً إلى تطوير مبدأ المواطنة المتساوية، وبالتالي ستؤدي إلى إنعاش الحياة الديمقراطية العامة.

الملاحق

الملحق رقم (١)

المواطنة في الخطاب الإسلامي(*)

احتلت مسألة المواطنة حيزاً مهماً من الانشغال الفكري والسياسي والإسلامي خلال العقدين الأخيرين خصوصاً. فقد انبرى عدد من المفكرين والفقهاء الإسلاميين إلى تناول موضوعة المواطنة في الدولة الإسلامية سواء أكان من جهة العلاقة بالمدّونة الفقهية التقليدية التي اصطلحت على تحديد علاقة المسلمين بغيرهم من أهل الديانات والملل الأخرى بأهل الذمة، أو من جهة التعاطي مع الفكر السياسي الحديث والتشريعات الدولية المتمحورة حول مفهوم المواطنة.

التحديد المضموني لمصطلح الذمة: الذمة في اللغة العربية هي العقد والأمان، وهي في الاصطلاح الفقهي عقد مؤبد يتضمن إقرار غير المسلمين على دينهم، وتمتعهم بأمان الجماعة الإسلامية وضمانها، بشروط بذلهم الجزية وقبولهم أحكام دار الإسلام في غير شؤونهم الدينية.

بشيء من الاختصار يمكن تلخيص السجالية الإسلامية الدائرة حول موضوعة المواطنة وما يلازمها من قضايا أخرى مثل حرية المعتقد والتعبير، ومسائل فقهية أخرى موروثة مثل الجزية وحق تولي الوظائف العامة وغيرها، في الآراء والاتجاهات اللاحق بيانها:

سليم العوّا: فكرة عقد الذمة ليست فكرة إسلامية مبتدئة، وإنما هي مما وجده الإسلام شائعاً بين الناس عند بعثة النبي ﷺ، فأكسبه مشروعية وأضاف إليه تحصيناً جديداً بأن حول الذمة العقد أو المجير إلى ذمة الله ورسوله

(*) قدّم هذه المداخلة المكتوبة رفيق عبد السلام بوشلاكة في الجلسة الثانية، تعقيباً على ورقة عبد الوهاب الأفندي.

والمؤمنين، أي ذمة الدولة الإسلامية نفسها. وبأن جعل العقد مؤبداً لا يقبل الفسخ، حماية للداخلين فيه من غير المسلمين.

ـ إن الدولة الإسلامية في صيغتها المستحدثة بعد موجة الاجتياح الاستعماري الغربي تمثل نوعاً جديداً من أنواع السيادة لم يتعرض له الفقهاء القدامى، لأنه لم يوجد في أزمانهم، وهي السيادة المبنية على وجود أغلبية مسلمة لا على فتح هذه الدول بعد حرب بين المسلمين وأهلها، وهي أغلبية شاركها في وجود هذه الدول أقلية أو أقليات غير مسلمة.

ـ في الأخير يخلص العوّا إلى القول بأن هذا النمط من الدولة التي طبقت فيها الأحكام الشرعية المدونة في كتب الفقه التقليدية قد انفصمت عراها بانقضاء سلطان الخلافة الإسلامية وسيطرة الاستعمار الغربي عليها أو على جزء واسع منها، ومن ثم سقط معها مفهوم أهل الذمة في صيغته التقليدية المعلومة، ولم يعد له مبرر في الاستمرار ليحل محله مفهوم المواطنة بمعناه الشامل، الذي يقتضي التكافؤ في ميزان الحقوق والواجبات، بحيث يكون «لهم مثل ما للمسلمين وعليهم مثل ما على المسلمين، إلاّ ما استثني بنص أو إجماع، وذلك هو مقتضى الشركة في الوطن الواحد». وهذا ما أسماه بحلول شريعة التحرير محل شرعية الفتح التي كانت تقوم عليها الدولة الإسلامية التقليدية. كما ذهب العوّا إلى القول بحق غير المسلمين تولّي الوظائف العامة في الدولة الإسلامية باستثناء وظائف ذات صبغة دينية كالإمامة والرئاسة وقيادة الجيوش في الجهاد والولاية على الصدقات ونحوها.

فهمي هويدي: يؤكد هويدي أن الإطار العام الذي حكم الممارسة التاريخية الإسلامية في التعاطي مع غير المسلمين يتسم بصفة عامة بقدر كبير من التسامح، الأمر الذي سمح بوجود نسيج متنوع من الملل والمذاهب، والأعراف من يهود ونصارى ومجوس وصابئة وغيرهم، وهو تعدد ما زالت آثاره قائمة إلى اليوم في الفسيفساء المتنوعة للعالم الإسلامي. فمفهوم أهل الذمة الذي ابتدعه الفقهاء المسلمون من وحي تجربتهم التاريخية يعدّ حالة متقدمة بالمقياس لأوضاعهم التاريخية والمعرفية.

ـ ومع كل ذلك فإن هويدي يدعو إلى التمييز بين المرجعية الإسلامية العامة التي يتوجب الالتزام بها، وبين الصياغات الفقهية التي هي قابلة للمراجعة والقبول والرفض، بما في ذلك مفهوم الذمة الذي يعتبره قيمة تاريخية

ليس فيها أي وجه من وجوه الإلزام «فقضية الذمة كانت مطروحة باختصار في وقت لم تكن قد ظهرت فيه فكرة المواطنة والدولة وهذه الأنظمة الحديثة ونحن نتحدث عن ١٤ قرناً من الزمان، بحيث نستطيع أن نتصور أن هذه الأفكار لم تكن قد نضجت بعد في التطبيق العملي»[1]. أي إن هويدي يدعو إلى التخلي عن مفهوم أهل الذمة، وتبعاً لذلك مسألة الجزية واستبدال ذلك بالمواطنة اصطلاحاً ومضموناً.

ـ تتأسس علاقة المسلمين مع غير المسلمين في المجتمع الإسلامي على هدي من مبادئ عامة لخصها هويدي في ستة:

ـ إن الإسلام اعترف بحق الكرامة لكل إنسان، على اعتبار أن الإنسان مخلوق مكّرم بغضّ النظر عن لونه أو عرقه أو ملّته أو دينه.

ـ خلق الله الناس مختلفين في ألسنتهم وألوانهم وعقائدهم لحكمة اقتضتها مشيئته، ولذلك فإن مهمة النظام الاجتماعي والسياسي الإسلامي ليست إلغاء هذه الفوارق والاختلافات، بل احترامها وتنظيمها.

ـ الإكراه ممنوع في مجال الدين والعقائد لأنها قائمة في أصلها على الإقناع ودواخل القلب، وهذه القاعدة هي الأصل العام المؤسِّس لعلاقة المسلمين مع غيرهم من اتباع الديانات والمذاهب الأخرى.

ـ اختلاف الناس في مجال العقائد، الحساب موكول فيه إلى الآخرة، أما في هذه الدنيا فالمطلوب هو التعاون على البر والخير بين أهل الديانات والمذاهب المختلفة.

ـ القاعدة العامة في التعامل مع غير المسلمين هي التي شرعها النبي محمد ﷺ لأمته، وهي قاعدة: لهم ما لنا وعليهم ما علينا، بما يفسح المجال واسعاً أمام علاقات قائمة على المساواة والتكافؤ والاحترام المتبادل بين المسلمين وغيرهم.

ـ المصدر السادس هو الصحيفة التي حررها النبي ﷺ بعد الهجرة من مكة إلى المدينة وهو يضع أساس الدولة الإسلامية، فقد اعتبرت الصحيفة غير

---

(١) قدمت هذه الأفكار في منبر الإسلام والحداثة تحت عنوان: «غير المسلمين في المجتمع الإسلامي»، سنة ١٩٩٦، ص ٤.

المسلمين يتمتعون بكامل حقوق المواطنة يتكافؤون مع المسلمين في الحقوق والواجبات ما داموا قابلين لمبدأ التعايش السلمي معهم.

فتحي عثمان: يرى فتحي عثمان أن أحكام «أهل الذمة» التي كان يوصف بها غير المسلمين المقيمين في الدولة الإسلامية تعد حالة متقدمة جداً من حيث تقرير العدل وإحسان المعاملة إذا ما وضعت في سياقاتها التاريخية وقورنت بما كان يحدث في دول العالم الكبرى وقتذاك، من حيث وضع الذين يدينون بغير ديانة أصحاب السلطة الحاكمين أو مذهبهم، فالذمي في تراث الفقه الإسلامي هو أهل دار الإسلام بصفة دائمة مؤبدة، وقد أوصت الأحاديث الكثيرة بإحسان معاملة أهل الذمة، وحذّرت من الجور عليهم في أنفسهم أو في أموالهم.

ـ غير أن واقعنا المعاصر، كما يذكر د. فتحي عثمان، قد شهد في الديمقراطية تقريراً للمساواة الكاملة بين المواطنين، مما يتجاوز ـ على الأقل نظرياً ـ نطاق مبادئ العدل والإحسان مع المخالفين التي قد يقال عنها إنها تفترض ابتداء عدم المساواة، وهنا يخلص إلى دعوة الإسلاميين إلى تبنّي الحقوق السياسية لغير المسلمين في نصاعة وقوة، فلا يقفون عند صيغة أهل الذمة وإن لم يكن فيها ما يغضّ من قدر عدالة الإسلام واجتهاد فقهائه، وفيها من الأساس الديني والخلقي ما يتغلغل لأعماق العقيدة والضمير في مجال التطبيق، وقد حققت عملياً صورة تاريخية رائعة، كانت رائدة حتى مع نيران الحروب الصليبية.

ـ المسلمون في عالم اليوم في حاجة إلى تأكيد شمول حقوق الإنسان وكرامته التي قررها الخالق سبحانه، سواء داخل الدولة الإسلامية أو في مجال العلاقات الدولية، وضمان حقوق الإنسان ليس مقصوراً على الكتابيّين من مسيحيين ويهود، وإنما يشمل كل إنسان بوصفه إنساناً. وقد قررت الشريعة الإسلامية كرامة بني آدم قدراً وشرعاً.

ـ لئن تعارف الاجتماع الإسلامي التقليدي على صيغة أهل الذمة، فإن للعصر الحديث عقائد وايديولوجيات إنسانية لا بد من الاعتراف بها وأخذها في الاعتبار، من ذلك: الايديولوجيات العلمانية. وهنا يذكر عثمان أن التعامل مع العلمانيين ـ مسلمين كانوا أم غير مسلمين ـ ينبغي أن يكون على أساس ضمان حقوق الإنسان والمواطنة الكاملة، وبالتالي لهم الحق في التعبير عن رأيهم والاجتماع عليه، إذ من حق كل إنسان أن يعتقد ما يشاء ويدافع عن معتقده ما

دام لا يكره غيره مادياً أو معنوياً ـ بالترهيب أو الإغواء غير المشروع ـ على الدخول في معتقده، كما من واجبه أن يحترم حق الغير في الاعتقاد، فلا يعتدي أو يحرص على العدوان وذلك وفق قاعدة الإسلام الأساسية **﴿لا إكراه في الدين﴾**.

خلاصات عامة: من الواضح هنا أن الخطاب الإسلامي المعاصر يميل في صيغته الغالبة إلى قبول فكرة المواطنة القائمة على أساس المساواة الكاملة بين المسلمين وغيرهم على قاعدة الانتساب الوطني المشترك عدا استثناءات محدودة تخص وظائف عامة ذات وظيفة دينية أو سيادة رمزية مثل رئاسة الدولة أو نظارة الفتوى وقيادة الجيوش عند الجهاد (وهذه المهمة الأخيرة قد سقطت بطبعها بسقوط مهمة الفتح). وقد تراوحت المنهجية العامة بين خيارين نزع أحدهما منزع تمديد الاصطلاح التقليدي للذمة ليشمل مفهوم المواطنة بمعناه الحديث، ومنهج ثان يدعو إلى التخلي عن المصطلح وتبني الدلالة الحديثة للمواطنة بمعناها العام.

كما تتفق آراء المفكرين الإسلاميين على أن مفهوم الذمة، مهما تلبّس به من شوائب، إلا أنه يعد حالة متقدمة من الناحة التاريخية، قياساً بطبيعة الأنظمة السياسية والاجتماعية السائدة وقتها. كما أنهم يتفقون على أن مفهوم الذمة هو اصطلاح تاريخي اجترحه فقهاء المسلمين، وليس ثابتاً دينياً وأخلاقياً، وبالتالي يمكن الاستعاضة عنه بمبدأ المواطنة، بالرجوع إلى أساسيات المرجعية الإسلامية القائمة على قاعدة المساواة وعدم الإكراه في الدين، واستفادة من مجرى التطوير الحاصل في مجال الفكر السياسي والحقوقي الحديث. من المهم في هذا المجال التنبيه إلى مسألة أساسية يحيل إليها الخطاب الإسلامي المعاصر، وهي التمييز بين الصورة التاريخية والقيمة السياسية والأخلاقية الملازمة لها، فمفهوم أهل الذمة هو صورة تاريخية معينة قابلة للمجاوزة والمراجعة، أمّا ما بقي حياً وملهماً فهو قيمة التسامح والاعتراف بالمغاير في الاجتماع الإسلامي التقليدي، وهو ما طبع التجربة التاريخية الإسلامية بدرجة عالية من الانفتاح والتسامح مع المخالف، لم ترتق إليها حتى الديمقراطيات الغربية الحديثة ـ واقعاً وممارسة ـ على رغم إعلانات المساواة والحرية التي تستند إليها، وهذا يعود في الغالب إلى الضمانات

---

(٢) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية ٢٥٦.

والالتزامات الأخلاقية التي وفرتها الشريعة الإسلامية لحقوق الأقليات الدينية والمذهبية.

كما أن المراقب العام لمفردات الخطاب الإسلامي الحديث يلاحظ مساحة واسعة من الالتقاء مع المنظومة الليبرالية، ولكن يبقى الاختلاف الرئيسي على مستوى الإسناد المرجعي، فبينما تتأسس المنظومة الليبرالية على فكرة الحقوق الطبيعية في صبغة مسيحية معلنة، يستند الخطاب الإسلامي إلى مرجعية أخلاقية دينية، ويستعمل قاموساً اصطلاحياً دينياً. وهذا الأمر ربما يعود إلى ملابسات التجربة التاريخية والسياق النظري التي حكمت كلاً منهما، فبينما ظهرت قيمة التسامح والاعتراف بالمخالف في العقيدة والدين في سياق الفكر الإسلامي سواء في إطار المدونة الفقهية التقليدية أو في صيغته المحدثة، يؤسس منظومة الحقوق والمساواة وقيمة التسامح من داخل المنظومة الدينية ذاتها من دون لجوء إلى المرجعية العلمانية.

الملحق رقم (٢)

نشاطات المشروع حتى ٢٠٠١/٦/٢٩

قام مشروع دراسات الديمقراطية منذ انطلاقه في عام ١٩٩١ بعدد من النشاطات تمثلت في التالي:

أولاً: اللقاءات السنوية.

ثانياً: الندوات وورش العمل.

ثالثاً: دراسة مستقبل الديمقراطية.

رابعاً: النشر.

وفي ما يلي تفصيل ما تم من نشاطات:

أولاً: اللقاءات السنوية

١ ـ ١ ـ «كيف تعزز المساعي الديمقراطية في البلاد العربية» ـ كلية سانت كاثرنس ـ جامعة أكسفورد، ١٩٩١/٨/٢٤م (اللقاء السنوي الأول).

١ ـ ٢ ـ «مشكلات الديمقراطية في العالم العربي» ـ مقر جمعية الطلاب البروتستانت ـ باريس، ١٩٩٢/٩/٥م (اللقاء السنوي الثاني).

١ ـ ٣ ـ «الانتقال إلى التعددية السياسية» ـ كلية سانت آنز ـ جامعة أكسفورد، ١٩٩٣/٨/٧م (اللقاء السنوي الثالث).

١ ـ ٤ ـ «العوامل الخارجية والتحول الديمقراطي في البلدان العربية»، بالاشتراك مع مركز دراسات الشرق المعاصر في جامعة السربون الجديد ـ كلية أوريول ـ جامعة أكسفورد، ١٩٩٤/٩/٢٤م (اللقاء السنوي الرابع).

١ ـ ٥ ـ «التجارب البرلمانية في البلاد العربية»، كلية سانت كاثرنس، جامعة أكسفورد، أكسفورد في ١٢/٨/١٩٩٥م (اللقاء السنوي الخامس).

١ ـ ٦ ـ «الحركات الإسلامية والديمقراطية: المواقف والمخاوف المتبادلة»، كلية سانت كاثرنس، جامعة أكسفورد، أكسفورد في ٣١/٨/١٩٩٦م (اللقاء السنوي السادس).

١ ـ ٧ ـ «الديمقراطية والأحزاب في البلدان العربية: المواقف والمخاوف المتبادلة»، كلية سانت كاثرنس، جامعة أكسفورد، أكسفورد في ٣٠/٨/١٩٩٧م (اللقاء السنوي السابع).

١ ـ ٨ ـ «الديمقراطية في البلاد العربية: مواقف وسياسات دولية»، كلية سانت كاثرنس، جامعة أكسفورد، أكسفورد في ٢٦/٨/١٩٩٨م (اللقاء السنوي الثامن).

١ ـ ٩ ـ «الديمقراطية في البلدان العربية والتحدي الصهيوني»، كلية سانت كاثرنس، جامعة أكسفورد، أكسفورد في ٢٨/٨/١٩٩٩م (اللقاء السنوي التاسع).

١ ـ ١٠ ـ «المواطنة والديمقراطية في البلاد العربية»، كلية سانت كاثرنس، جامعة أكسفورد، أكسفورد في ٢٦/٨/٢٠٠٠م (اللقاء السنوي العاشر).

١ ـ ١١ ـ «التحفظات علي الديمقراطية في البلاد العربية»، كلية سانت كاثرنس، جامعة أكسفورد، أكسفورد في ١/٩/٢٠٠١م (اللقاء السنوي الحادي عشر).

ثانياً: الندوات وورش عمل

٢ ـ ١ ـ «الممارسة الديمقراطية في الأحزاب العربية»، مركز دراسات الشرق الأوسط ـ كلية سانت أنتونيز ـ جامعة أكسفورد بتاريخ ٢٦/١/١٩٩٢م.

٢ ـ ٢ ـ «العمل الفلسطيني والمستقبل الديمقراطي»، مركز دراسات الشرق الأوسط ـ كلية سانت أنتونيز ـ جامعة أكسفورد بتاريخ ١٩/٢/١٩٩٤م.

٢ ـ ٣ ـ «إشكاليات دراسة الديمقراطية في البلدان العربية»، بالاشتراك مع مركز دراسات الشرق المعاصر في جامعة السوربون الجديدة؛ عقد الاجتماع

في مقر المركز في جامعة السوربون في باريس بتاريخ ١٨/ ٢/ ١٩٩٥م.

٢ ـ ٤ ـ ندوة حول «المرأة العربية والديمقراطية»، نظمها المشروع وشارك بها في مؤتمر الباحثين الإنكليز للدراسات الإسلامية والشرق الأوسطية، جامعة درهم ـ إنكلترا، بتاريخ ١٩/ ٦/ ١٩٩٥.

٢ ـ ٥ ـ ندوة حول «منهج لدراسة مستقبل الديمقراطية في البلاد العربية» ـ كلية سانت آنز ـ جامعة أكسفورد، نيسان/ أبريل ١٩٩٦م.

ثالثاً: دراسة مستقبل الديمقراطية

في ضوء المنهج الذي تم نشره في مجلة **المستقبل العربي**، العدد ٢١٣، تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٦، بدأت الدراسات التالية:

٣ ـ ١ دراسة مستقبل الديمقراطية في الجزائر: د. اسماعيل قيرة، د. علي غربي، د. صالح الفيلالي، د. فضيل دليو.

٣ ـ ٢ دراسة مستقبل الديمقراطية في المغرب: فريق عمل برئاسة د. عبد العزيز النويضي.

٣ ـ ٣ دراسة مستقبل الديمقراطية في مصر: فريق عمل برئاسة د. ثناء فؤاد عبد الله.

٣ ـ ٤ دراسة مستقبل الديمقراطية في الأردن: فريق عمل برئاسة د. مصطفى الحمارنة.

٣ ـ ٥ دراسة مستقبل الديمقراطية في موريتانيا: فريق عمل برئاسة الأستاذ محمدو ولد محمود ولد محمد المختار.

٣ ـ ٦ دراسة مستقبل الديمقراطية في اليمن: فريق عمل برئاسة الدكتور مصطفى المتوكل.

وفي ما يلي نورد المخطط العام لدراسة «مستقبل الديمقراطية في البلدان العربية»:

هيكل المخطط العام لدراسة البلدان
مستقبل الديمقراطية في . . .

١ ـ مقدمة عامة

١ ـ ١ ـ مفهوم الديمقراطية.
١ ـ ٢ ـ دواعي التحول الديمقراطي.
١ ـ ٣ ـ أهمية استشراف مستقبل التحول الديمقراطي وإمكانية القيام به.
١ ـ ٤ ـ خصوصيات البلد وانعكاساتها على دراسة الديمقراطية فيه.
١ ـ ٥ ـ ظروف إجراء الدراسة وما يحسن التنبيه إليه حولها.

٢ ـ المحور الأول: تاريخ التجربة السياسية المعاصرة ومحصلتها

٢ ـ ١ ـ نبذة تاريخية عن الحياة السياسية والاجتماعية قبل قيام الدولة الحديثة.
٢ ـ ٢ ـ دواعي قيام الدولة الحديثة وعوامل استمرارها.
٢ ـ ٣ ـ الحياة السياسية عبر تاريخ الدولة الحديثة.
٢ ـ ٤ محصلة التجربة السياسية المعاصرة.

٣ ـ **المحور الثاني**: تحليل البنى وتحديد تأثيراتها على التحول الديمقراطي في الوقت الحاضر

٣ ـ ١ الأوضاع السياسية.
٣ ـ ٢ البنية الثقافية.
٣ ـ ٣ البنية الاقتصادية.
٣ ـ ٤ ـ البنية الاجتماعية.
٣ ـ ٥ ـ العلاقات الجيوسياسية.

٤ ـ خاتمة: رؤية مستقبلية لتعزيز المساعي الديمقراطية

٤ ـ ١ ـ الأهداف الوطنية الكبرى ومكانة الديمقراطية بينها.
٤ ـ ٢ ـ القوى صاحبة المصلحة في التحول الديمقراطي.
٤ ـ ٣ ـ الواقع الراهن للحركة الديمقراطية.
٤ ـ ٤ ـ الإمكانيات والفرص المتاحة للتحول الديمقراطي.
٤ ـ ٥ ـ العقبات والعوامل المعيقة للتحول الديمقراطي.
٤ ـ ٦ ـ المداخل الاستراتيجية لتعزيز التحول الديمقراطي.
٤ ـ ٧ ـ المتطلبات الفكرية والسياسية والمؤسسية والتنظيمية لتنمية الطلب الفعال على الديمقراطية.

رابعاً: النشــر

الكتـب

قيرة، اسماعيل [وآخرون]. **مشروع مستقبل الديمقراطية في البلاد العربية.** تقديم برهان غليون. (تحت الطبع).

الكتاب الأول: **مستقبل الديمقراطية في الجزائر.**

الكواري، علي خليفة (محرر). الحركات الإسلامية والديمقراطية: المواقف والمخاوف المتبادلة. الكويت: دار قرطاس للنشر، ٢٠٠٠. (مشروع دراسات الديمقراطية في البلدان العربية)

ـــــــ. **حوار من أجل الديمقراطية.** بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٩٩. (مشروع دراسات الديمقراطية في البلدان العربية)

ـــــــ. **الديمقراطية والأحزاب في البلدان العربية: المواقف والمخاوف المتبادلة** (ندوة). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٩. (مشروع دراسات الديمقراطية في البلدان العربية)

البحوث والتقارير المنشورة

جرجس، فواز. «التسوية السلمية والتطور الديمقراطي في الوطن العربي.» **المستقبل العربي**: السنة ٢٣، العدد ٢٦١، تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٠.

خدوري، وليد. «القومية العربية والديمقراطية: مراجعة نقدية.» **المستقبل العربي**: السنة ٢٠، العدد ٢٢٨، شباط/فبراير ١٩٩٨.

سليمان، خالد. «تقرير عن: اللقاء التمهيدي حول دراسة «مستقبل الديمقراطية في الأردن» عمان، ١٥ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٠.» **المستقبل العربي**: السنة ٢٣، العدد ٢٦٦، نيسان/ أبريل ٢٠٠١.

الشويري، يوسف. «التحدي الصهيوني والديمقراطية العربية قبل عام ١٩٤٨.» **المستقبل العربي**: السنة ٢٣، العدد ٢٦١، تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٠.

الصلح، رغيد كاظم. «الانتقال إلى التعددية السياسية (ورشة عمل مشروع دراسات الديمقراطية في البلدان العربية)، أكسفورد، (بريطانيا)، ٧ آب/ أغسطس ١٩٩٣.» **المستقبل العربي**: السنة ١٦، العدد ١٧٨، كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٣.

ـــــــ. وعلي خليفة الكواري. «مشروع» لتعزيز المساعي الديمقراطية في البلدان العربية.» **المستقبل العربي**: السنة ١٥، العدد ١٦١، تموز/ يوليو ١٩٩٢.

ـــــــ. ««ورشة عمل»: كيف تعزز المساعي الديمقراطية في البلدان العربية، أكسفورد (بريطانيا)، ٢٤ آب/ أغسطس ١٩٩١.» **المستقبل العربي**: السنة ١٤، العدد ١٥٥، كانون الثاني/ يناير ١٩٩٢.

ـــــــ. ««ورشة عمل»: الممارسة الديمقراطية في الأحزاب العربية، أكسفورد (بريطانيا)، آذار/ مارس ١٩٩٢.» **المستقبل العربي**: السنة ١٥، العدد ١٦١، تموز/ يوليو ١٩٩٢.

طيارة، ضيا. «العوامل الخارجية والتحول الديمقراطي في البلدان العربية (تقرير عن ورشة عمل مشروع دراسات الديمقراطية في البلدان العربية) **المستقبل العربي**: السنة ١٧، العدد ١٩٢، شباط/ فبراير ١٩٩٥.

غليون، برهان. «مستقبل الديمقراطية في البلدان العربية: مقدمة نظرية وخطة عمل، ١ ـ منهج دراسة مستقبل الديمقراطية في البلدان العربية: مقدمة نظرية.» **المستقبل العربي**: السنة ١٩، العدد ٢١٣، تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٦.

الكواري، علي خليفة. «مستقبل الديمقراطية في البلدان العربية: مقدمة نظرية وخطة عمل، ٢ ـ مخطط عام لدراسة البلدان العربية.» **المستقبل العربي**: السنة ١٩، العدد ٢١٣، تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٦.

ـــــــــ. «مفهوم الديمقراطية المعاصرة: قراءة أولية في خصائص الديمقراطية.» **المستقبل العربي**: السنة ١٥، العدد ١٦٨، شباط/فبراير ١٩٩٣.

ـــــــــ. «مفهوم الديمقراطية المعاصرة: المبادئ العامة المشتركة للدستور الديمقراطي.» **المستقبل العربي**: السنة ١٦، العدد ١٧٣، تموز/يوليو ١٩٩٣.

«ندوة الديمقراطية والمستقبل الفلسطيني.» شارك في الندوة فواز طرابلسي [وآخرون]؛ حررها وأعدها للنشر أحمد خليفة. **مجلة الدراسات الفلسطينية**: العدد ١٨، ربيع ١٩٩٤.

البحوث والتقارير المعدة للنشر

ولد الفقيه، شيخنا محمدي. تقرير عن اللقاء التمهيدي حول دراسة «مستقبل الديموقراطية في موريتانيا»، نواكشوط، ٣٠ نيسان/أبريل ٢٠٠١.

ـــــــــ. «قراءة أولية في الانفتاح السياسي الراهن في موريتانيا».

فهـــرس

ـ أ ـ

آرندت، حنة: ٥٠
ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد: ٤١، ٤٣، ٤٤، ١٧٠، ٢٣٨
ابن شملان، محسن: ١٦٥
ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم: ٣٣
أبو عماشة، رجاء: ١٨٨
أبو المجد، كمال: ٦١، ٧٧
الاتحاد الأوروبي: ٦٧
اتحاد المرأة الأردنية: ١٨٨، ٢٠٥
اتحاد المرأة العربية (الأردن): ١٨٨
الاتحاد النسائي الأردني: ٢٠٥
الاخوان المسلمون: ٦١
الأرسوزي، زكي: ١٣٦
أركون، محمد: ٥٦
الاستقلال الاجتماعي: ٢١٨
الاستقلال الاقتصادي: ٢٠١، ٢١٨
الاستقلال السياسي: ٢١٨
الاستقلال القانوني: ٢١٨
الإسلام: ١٩ ـ ٢١، ٢٣، ٤٢، ٤٧، ٥٣، ٥٥، ٥٦، ٧٩، ٨٢، ٩٤، ١٦٥، ١٧٧، ٢١٩، ٢٢٢، ٢٢٩
الإسلام السياسي: ٨٠، ٨٣
الأسلمة: ٧٢
اسماعيل، فادي: ٤٨، ٨٣، ١٦٥
الاشتراكية: ٩٨، ١٢٢، ١٢٤، ١٢٦، ١٣٣
الإصلاح السياسي: ٢٧، ٥٩، ١٠١
إعلان استقلال أمريكا: ٢٨
إعلان حقوق الإنسان والمواطن (فرنسا): ٢٨
الإعلان العالمي لحقوق الإنسان: ٢٣٤
الأفغاني، جمال الدين: ٥٩
الأفندي، عبد الوهاب: ٧، ٥٣، ٥٥، ٧٦، ٧٩، ٨٣ ـ ٨٨، ١٣٥، ١٣٦، ١٥٩، ١٧٠
الأقليات الإثنية: ٦٣، ٦٥، ١٧٧، ١٨٦
الأقليات الدينية: ٦٥، ١٨٦
الأمم المتحدة: ٨١، ٨٨
الأمية: ١٩٤، ٢١٣، ٢٣٧
الأمية الثقافية: ٢٥٣
الأمية السياسية: ٢٥٣
أمين، سمير: ٥٦، ٧٦
الانتماء الإقليمي: ٢٢
الانتماء الجهوي: ٤٤
الانتماء الديني: ٢٢، ٥٩
الانتماء الطائفي: ٤٤
الانتماء القبلي: ٤٤
الانتماء القومي: ٢٢، ٨٢
الاندماج القومي: ١٠٩

الاندماج الوطني: ٣٤، ١٤٦، ١٥١، ١٥٢، ١٥٥
الأنصاري، عبد الحميد: ٧، ٢١٧
الأنصاري، محمد جابر: ١٠٣
الانفتاح السياسي: ١٨٨
الانقلاب العسكري في السودان (١٩٨٩): ٦٤
أورويل، جورج: ١٦١
الأوليغاركية: ٥٣

- ب -

بارسونز، تالكوت: ٦٦ ـ ٦٨، ٧٦
البخاري، أبو عبد الله محمد بن اسماعيل: ٥٦
البدون: ٣٨، ٩١، ١٢٠
البراغماتية: ٨٦
براند، لوري: ٢١٤
برنامج الأمم المتحدة الانمائي (UNDP): ٤٤
البزاز، عبد الرحمن: ١٠٥
البزري، دلال: ٢٠٧، ٢٠٨
بشارات، إميلي: ١٨٨
البشري، طارق: ٥٧، ٦١ ـ ٦٣، ٦٥، ٧٠، ٧٦، ٧٧، ٨٠، ٨٦، ١٠٩
البطالة: ٣٨، ١٣٤، ١٩٩
بكلي، ويليام ف.: ٧٦
بلقزيز، عبد الإله: ١١٢
البنا، حسن: ٦٠
بوث، بول: ٢٢٨
بودان، جان: ٢٣٨
بورغيس، جورجي لويس: ٧٥
بوشلاكة، رفيق عبد السلام: ٥٠، ٨٦، ١٣٨، ١٤٠، ١٤٣
بيكر، أولريش: ١٢٩

- ت -

تأميم قناة السويس (١٩٥٦): ١٨٨
تانسو، توربون: ٦٧
التبعية: ١٠١، ١١٦، ١٢٠، ١٣٠
تحرير السوق: ١٢٩
تحرير المرأة: ١٨٤، ١٩٠، ١٩١
التخلف الاجتماعي: ١٩١، ٢٠٨، ٢٤٥
التخلف الاقتصادي: ٢٤٥
التخلف الحضاري: ٢٤٥
تداول السلطة: ١٦، ٢٥، ٣٨، ٤٣، ٤٦، ٤٨، ٨٠، ١٤٨، ١٥٠، ١٥١، ١٦٣، ١٦٤
تعدد الأحزاب: ١٢٥، ١٣٤، ٢٣٦
التعددية الاجتماعية: ٢٣٦، ٢٥٢
التعددية الاقتصادية: ٢٥٢
التعددية الثقافية: ٧٦، ٢٣٦، ٢٥٢
التعددية السياسية: ٤٦، ٢٣٥، ٢٣٦، ٢٤٧، ٢٥٢
التعددية المدنية: ٢٥٢
التكامل العربي: ١٥٥
التمثيل النيابي: ١٩، ٢٦، ٢٧
التمييز ضد المرأة: ١٦٧، ٢٠٤، ٢٠٨
التنمية الاجتماعية: ٤١
التنمية الاقتصادية: ٤١
التنمية البشرية: ٤١، ٤٤، ٤٨، ٢٤٢
التنمية الثقافية: ٣٨
تنمية فرص العمل: ٣٨
التنمية المستدامة: ١٥٢
التوتاليتارية: ١٣٠
توكفيل، أليكسس دو: ٥٠
توينبي، أرنولد: ٢٤

- ث -

الثقافة السياسية العربية: ٤٢، ١٤٦
الثقافة الشمولية: ٢٤٣، ٢٤٤
الثقافة العربية: ٢٤٤
الثورة الإسلامية في إيران (١٩٧٩): ٦٤
الثورة الأمريكية: ٢٤، ٢٨، ٢٩
الثورة العربية الكبرى (١٩١٦): ١٤٠
الثورة الفرنسية (١٧٨٩): ٢٤، ٢٨، ٢٩، ٤٦

- ج -

جبهة العمل الإسلامي (الأردن): ٢١١
جدعان، فهمي: ١٢٩
الجماعة الدينية: ٥٧
الجماعة السياسية: ٥٥ ـ ٥٧، ٦٢
الجمعيات الخيرية: ١٦٧
جمعية التضامن النسائي الاجتماعية (الأردن): ١٨٦
جمعية الشابات المسيحيات (الأردن): ١٨٨

- ح -

الحافظ، ياسين: ١٠٤، ١٠٩
الحرب العربية الإسرائيلية (١٩٤٨): ١٨٥، ١٨٧
الحرب العربية الإسرائيلية (١٩٦٧): ١٨٥
حركة الإصلاح الديني: ٢٥
الحركة الصهيونية: ١٨٩
الحركة الوطنية الكردية: ١٠٨
الحروب، خالد: ٧، ٨٤، ٨٧، ٩١، ١١٥ ـ ١٢٤، ١٢٨، ١٣٠، ١٣١، ١٣٤، ١٣٥، ١٣٧، ١٣٨، ١٤١، ١٦٨، ١٧٥
الحريات العامة: ٣٨، ١٢٥، ١٤٨، ٢٣٦
حرية الاجتماع: ٦٤
حرية التعبير: ٦٤، ١٢٣، ١٢٧، ١٥٠، ١٦٧، ٢٣٦، ٢٤١
حرية التفكير: ١٢٣
حرية الرأي: ٢٤٧
الحرية السياسية: ٩٨، ١٢٩، ١٣٣
حرية الصحافة: ٢٣٦
الحرية الفردية: ١٢٦
حريق، إيليا: ٤٢
الحزب الاشتراكي اليمني: ٢٣٦
حزب البعث العربي الاشتراكي: ٩٥، ١٧١
حزب التجمع اليمني للإصلاح: ١٦٦
حزب الشعب الديمقراطي (الأردن): ٢١١
الحزب الشيوعي الأردني: ٢١١
حزب العمال البريطاني: ١٧٦
حزب المحافظين البريطاني: ١٧٦
حزب المستقبل إمرأة (الأردن): ٢١١
حزب المؤتمر الشعبي العام (اليمن): ٢٣٦
الحزب الوطني الدستوري (الأردن): ٢١١
الحصري، ساطع: ٩٤، ٩٥، ١٠٠، ١١٧، ١١٨، ١٣١، ١٣٢، ١٣٦، ١٤١، ١٤٢
الحضارة الإسلامية: ٢١، ٤٢
الحضارة الأوروبية: ٢٤، ٢٧ ـ ٢٩
الحضارة العربية ـ الإسلامية: ٢٢
الحضارة الغربية: ٢٤، ٢٥، ٣٢
حق الانتخاب: ٣٠، ١٣٤، ١٤٢، ١٨٩، ٢٠٢
حق الترشيح: ١٨٩، ٢٠٢
حق السيادة: ٢٦
حق المشاركة: ١٥، ١٦
الحقوق الاجتماعية: ٣٤، ٣٧، ٣٩، ٩٧،

١٢٩، ١٣٠، ١٣٤، ١٤٦ ـ ١٤٨، ١٥٣، ١٥٥، ١٨٢
الحقوق الاقتصادية: ٣٧، ٣٩، ٩٧، ١٢٩، ١٣٠، ١٣٤، ١٤٦ ـ ١٤٨، ١٥٣، ١٥٥، ١٨٢، ٢٤١
حقوق الأقليات: ٨١
حقوق الإنسان: ٢٩، ٣٣، ٣٨، ٣٩، ٤٩، ٥٧، ٦٣، ٧٩، ٨١، ٩٩، ١٠٠، ١١١، ١١٣، ١٤٨، ١٥١، ١٥٣، ١٦٦، ١٧٣، ١٨٣، ١٨٤، ٢١٤، ٢١٥، ٢٢٩، ٢٣٥، ٢٤١، ٢٥٠
الحقوق البيئية: ٣٩، ١٤٧
الحقوق الثقافية: ٣٧
الحقوق الدستورية: ٣٧
الحقوق السياسية: ٣١، ٣٤، ٣٩، ٥٩، ٩٧، ١٢٤، ١٣٤، ١٣٧، ١٣٨، ١٤٧، ١٤٨، ١٥٥، ١٨٢، ١٨٣، ١٨٩، ٢١٧، ٢٤١
الحقوق القانونية: ٣٧، ٣٩، ١٤٧، ١٤٨، ١٥٥، ١٨٣، ١٨٩
الحقوق المدنية: ٣١، ٣٤، ١٣٤، ١٣٧، ١٣٨، ١٨٢، ١٨٣، ١٨٩، ٢١٤، ٢٤١
حقوق المرأة: ١٣٤، ١٨٣، ١٨٨، ٢٢٣
حقوق الملكية: ٢٠٣، ٢٤٨
الحكيم، توفيق: ٢٢٧
حلف بغداد (١٩٥٥): ١٨٨
حلف الفضول: ١٩
حمادي، سعدون: ٩٩، ١٠٠
حوراني، ألبرت: ٨٧

- خ -

خاتمي، محمد: ٦٤
خالد، خالد محمد: ٣٣
الخطاب الإسلامي: ٨٧، ١٧٧
الخطاب العربي الإسلامي: ٥٠
الخطاب العلماني: ١٧٧
الخطاب القبلي: ١٧٧
الخطاب القومي: ١٠٥، ١٣٧، ١٧٧
الخطاب الليبرالي: ٥١
الخطيب، محيي الدين: ١٣٦
الخليفي، محمد هلال: ١١٥
خير الدين التونسي: ٥٨

ـ د ـ

دار الإحسان (الأردن): ١٨٦
دال، روبرت: ١٥
دروزة، محمد عزة: ١٠١
الدوري، عبد العزيز: ٩٤
الدول النامية: ٥٤
الدولة الإسلامية: ٦٠، ٦٢
دولة الحزب الواحد: ١٠٦، ١٣٨
الدولة الدكتاتورية: ٩٠
الدولة الدينية: ٨٢
الدولة الريعية: ٢٧
دولة العصبيات: ٤١، ٤٤، ٤٩
الدولة القطرية انظر الدولة القومية
الدولة القومية: ٢٥، ٢٦، ٢٨، ٢٩، ٤٩، ٥٠، ٥٣، ٦٠، ٧٧، ٨٣، ٨٤، ٩٧، ١٠٢، ١٠٣، ١٠٥، ١٠٦، ١٠٨، ١١٠، ١٢٤، ١٣٨، ١٣٩، ١٤١، ١٤٦، ١٥٢
دولة المؤسسات: ٢٥، ٤١، ٤٣، ٤٤، ٢٣٨
الدولة النسوية: ٢٠٣
ديغول، شارل: ١٧٦

- ذ -

الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد: ٢٢٠، ٢٢١

- ر -

رابطة النساء الديمقراطيات (الأردن): ٢١١
الرأسمالية: ٩٠، ١٢٩، ٢٣١
رباط، إدمون: ١٣٦
الرزاز، منيف: ٩٧
الرشدان، نائلة: ١٨٥، ١٨٦
الرعاية الاجتماعية: ٣٨
الرفاه الاقتصادي: ١٩٧
رود، جون: ٨٦
رورتي، ريتشارد: ٦٦، ٧٦، ٨٠
روسو، جان جاك: ٢٧، ٢٨، ٥٠، ٢٢٩، ٢٣٨
رولز، جون: ٦٩، ٧١، ٧٦، ٨٠
الريماوي، عبد الله: ٩٧، ٩٨، ١٠٣، ١١٧، ١١٨، ١٢٠ ـ ١٢٥

- ز -

زريق، قسطنطين: ٩٥، ٩٦، ١٣٦
الزهاوي، عبد الحميد: ٩٤

- س -

السفياني، خالد: ١٦٣، ١٧٣، ١٧٨
سكنز، كونتين: ٧٧
سلامة، غسان: ٤٤، ٤٩
السنهوري، عبد الرزاق: ٣٥
سوق العمل: ٢٠١
سياسة التمييز الإيجابي: ٢١٣
سيف الدولة، عصمت: ١٠٤، ١١٧، ١١٨، ١٢٥، ١٢٦

- ش -

شبلاق، عباس: ٥٣، ٨٦، ١٣٧، ١٤٣، ١٦٦
شرابي، هشام: ١٨٩ ـ ١٩١
الشماحي، عبد الله: ١٣٩، ١٦٧
الشميري، سمير عبد الرحمن هائل: ٧، ٢٢٥
الشورى: ٢١، ٢٣، ٤٣
شومان، هارالد: ١٢٩
الشويري، يوسف: ٤٧، ٧٩، ٨٣، ٨٦، ٨٨ ـ ٩٠، ١٣١، ١٣٦، ١٣٧، ١٤١، ١٤٢

- ص -

الصلح، رغيد كاظم: ٨
الصلح، كامليا: ٢٠٠
صلح وستفاليا (١٦٤٨): ٢٥، ١٠٣
الصهيونية: ١٠٨، ١٠٩
صندوق الأمم المتحدة لتنمية النساء: ٢٠٧

- ع -

عازوري، نجيب: ٩٤
عبد الدائم، عبد الله: ١٠٤، ١٠٥، ١١٧
عبد العزيز، ناجي: ٨
عبد الفضيل، محمود: ١١٢
عبد الناصر، جمال: ١٣٤، ١٦٢
عبده، محمد: ٥٩، ١٣٦، ١٤١
عثمان بن عفان: ٥٨
عثمان، فتحي: ٦١، ٧٧، ٨٠، ٨٦
العدالة الاجتماعية: ١٤، ٤٨، ٥٢، ١٣٥، ٢١٤، ٢٣٣
العدالة الاقتصادية: ١٨٢
العدالة السياسية: ١٨٢
العروبة: ٩٤، ٩٨، ١٢٢

العروي، عبد الله: ١٣٩
العريسي، عبد الغني: ٩٤
العصبة الإسلامية: ٥٩
العصبوية: ٢٥٣
عصر التنوير: ٢٧، ٢٩
العظم، رفيق: ٩٤
عفلق، ميشيل: ٩٥، ١٠٨
العقد الاجتماعي: ٢٨، ٢٣٨
العلايلي، عبد الله: ١٣٣
عمل المرأة: ١٩٩، ٢٠١
العنف ضد المرأة: ١٧٧، ٢٠٧
العوا، سليم: ٦١، ٦٢، ٧٧، ٨٠، ٨٦
العولمة: ٣٦، ٦١، ١٣٥، ٢١٥
العيسمي، شبلي: ٩٩
عيسى، عبد الشفيع: ١١٢
الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد: ٢٢٠، ٢٢١
الغزالي، محمد: ٣٥، ٢٢٢
غلاب، عبد الكريم: ٣٥، ٣٦
غليون، برهان: ٣٤

ـ ف ـ

فاخوري، عمر: ٩٤
فاخوري، هدى: ٢٠١
الفساد الحكومي: ٢٤٨
الفقير، فادية أحمد: ٧، ١٧٧، ١٨١، ٢١٧
فوكو، ميشيل: ٥١، ٧٥
فويفلين، إريك: ٧٦
فيبر، ماكس: ٢٤٠
فيخته: ١٣٨
الفيصل، توجان: ١٩١، ٢٠٢، ٢٠٨
فين، ريتشارد ك.: ٦٧، ٧٦

ـ ق ـ

القاسمي، صلاح الدين: ٩٤
قباطي، محمد: ٥٢، ١٣٧، ١٧٢
القبلية: ١٦٧
القصيفي، جورج: ٤١، ٤٨، ٥٢، ١٣٨، ١٦٩، ١٧٦
القضية الفلسطينية: ١٨٧
القطاع الخاص: ١٧٠، ٢٤٨
القطاع العام: ١٩٧
قطاوي، خيري: ٥١
قطب، سيد: ٥٩، ٦٠، ٧١، ٨٤
قلادة، وليم سليمان: ٣٥
القومية: ١٢٢، ١٢٤
القومية العربية: ٤٧، ٩٥، ٩٩، ١٠٤ ـ ١٠٦، ١١١، ١١٢، ١٣٤، ١٤١

ـ ك ـ

كمال، مصطفى (أتاتورك): ١٣٥
الكواري، علي خليفة: ٧، ٨، ١٣، ٤٧، ٤٨، ٥٣، ٥٤، ٨١، ٩١، ١٢٠، ١٢٤، ١٤٣، ١٤٥، ١٥٧، ١٥٩
الكواكبي، عبد الرحمن: ١٣٣، ١٣٦، ١٤١
كيرسن، ردغان: ٧٦
كيرش، روجان: ٦٨
كيرك، رسل: ٧٦

ـ ل ـ

لجنة الأمم المتحدة للقضاء على التمييز العنصري ضد النساء: ٢٠٤
اللجنة الوطنية الأردنية للمرأة: ٢٠٣
لنكولن، ابراهام: ١٠٥

لوك، جون: ٢٧، ٢٣١، ٢٣٨
لويس، برنارد: ٥٥ ـ ٥٧، ٧٦

- م -

مابرو، روبرت: ١٥٧، ١٦٧، ١٦٩، ١٧١، ١٧٥
مارتين، هانس ـ بيتر: ١٢٩
الماركسية: ١٠٠، ١٢٣
ماركوز، هربرت: ٥١
الماغنا كارتا: ٢٧، ٩٠
الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد: ٦٢، ٦٣
المبارك، وليد: ٤٧، ١٤٠
مبدأ فصل السلطات: ١٧٠، ٢٣٨
متز، آدم: ٢١
المجتمع المدني: ٣٨، ٣٩، ٤٨، ٥١، ٥٣، ٥٦، ١١١، ١٤٥، ١٤٨ ـ ١٥٠، ١٥٨، ١٥٩، ١٦٤، ١٦٧، ١٦٩، ١٧٢، ١٧٥، ١٨٦ ـ ١٨٨، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢١٠، ٢١٨، ٢٢٣، ٢٣٠، ٢٣١، ٢٣٤، ٢٣٧، ٢٤٢، ٢٥١
محمد، محيي الدين: ١٠٩
المختار، صباح: ٤٩، ١٥٩، ١٧١، ١٧٢، ١٧٥، ١٧٦
المرأة الأردنية: ٢٠٦، ٢١٣، ٢١٧
المرأة العربية: ١٨٢
المرأة الفلسطينية: ٢١٧
مركز الأميرة بسمة للمعلومات (الأردن): ٢٠٥
مركز دراسات الوحدة العربية: ١١٠، ١١١، ١٦٩
مسألة الأقليات: ١٠٨ ـ ١١٠
المسألة الكردية: ١٠٨
المساواة الاقتصادية: ٢٢٩
المساواة السياسية: ٩٤
المساواة القانونية: ٥٦، ٩٤، ١٣٣، ١٤٨، ٢٠٩
المساواة المدنية: ٢٠٩
المشاركة الاجتماعية: ٤٥
المشاركة الاقتصادية: ٤٥، ٢٠٠
المشاركة البيئية: ٤٥
المشاركة السياسية: ١٥، ١٨، ٢٣، ٢٥ ـ ٢٧، ٢٩، ٣٥، ٣٧، ٤٣، ٤٥، ٤٦، ٥٧، ٧٨، ١٠٦، ١٢٠، ١٣٠، ١٤٧، ١٥٢، ١٥٥، ١٨٤، ٢٠٠، ٢٠٣، ٢٠٩، ٢١٢، ٢٢٣
مشهور، مصطفى: ٦١
المطلق، عيدة: ٢١٠
المقدادي، درويش: ١٣٦
مناع، هيثم: ٣٣
المنتدى العربي (الأردن): ١٨٦
المنظمات غير الحكومية: ١٥٨، ١٦٧، ٢٠٣، ٢٠٥
المؤتمر القومي العربي: ١١٠، ١٤٣
مؤتمر المرأة العالمي (١٩٩٧: بكين): ٢٠٤
المودودي، أبو الأعلى: ٥٩، ٦٠، ٦٢، ٧١، ٧٢، ٨٤
موف، شانتال: ٦٧، ٧٦، ٨٠
مونتسكيو: ٢٧، ٢٨، ١٧٠، ٢٣١

- ن -

النازية: ٢٢٨
نافع، بشير موسى: ٧٥، ٨٤ ـ ٨٧، ٨٩، ٩٠، ١٣٥، ١٤١، ١٤٣، ١٦٩، ١٧٤
نسبت، روبرت: ٧٦
النسوية: ١٨١

نسوية الفقر: ١٩٧، ٢٠٠
النظام الأبوي: ١٧٧، ١٨١
النظام الإقليمي العربي: ١٦٧
النظام البرلماني: ٦٠
النظام الضريبي: ٤٣
النقيب، عصام: ١٥٩
النمو الاقتصادي: ٢٤٨
النمو السياسي: ٢٤٨

- هـ -

هابرماس، يوركن: ٧٠، ٧١، ٧٦، ٨٠، ٨٦، ٨٧
هانتنغتون، صاموئيل: ٢٤٨
هتلر، أدولف: ١٧٦
هوبز، توماس: ٢٣٨
الهوية العربية: ٩٤، ٩٥
هويدي، فهمي: ٣٣، ٥٨، ٦١، ٧٧، ٨٠
هيغل، فريدريش: ١٨٩

- و -

الوحدة العربية: ٤٧، ٩٨، ١٠٤، ١٠٦، ١١١، ١٥٥
الوحدة المصرية ـ السورية (١٩٥٨ ـ ١٩٦١): ٩٥، ١١٢
الوحدة اليمنية (١٩٩٠): ٢٢٦، ٢٣٥، ٢٣٦، ٢٤٢
الوطنية: ٣٣، ٣٤، ٣٦
ولاية الفقيه: ٦٤
الويس، مبدر: ٤٦

- ي -

يسين، السيد: ١٠٨
يوسف، أبو سيف: ١١٠

هذا الكتاب

ان تاريخ مبدأ المواطنة هو تاريخ سعي الإنسان من أجل الإنصاف والعدل والمساواة، وقد كان ذلك قبل أن يستقر مصطلح المواطنة بزمن بعيد. ولقد ناضل الإنسان طويلاً من أجل الاعتراف بكيانه وبحقه بالمشاركة في اتخاذ القرارات.

يحظى مبدأ المواطنة بأولوية على سائر الحقوق القانونية والسياسية، وذلك كونها السبيل الناجح والضمانة الحقة لتنمية إمكانات النضال السياسي السلمي لاستخلاص الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والبيئية تدريجياً، وإدارة أوجه الاختلاف ديمقراطياً، وذلك من خلال الحماية القانونية والفاعلية السياسية التي يوفرانها بفضل ما يقرانه ويسمحان به من شرعية العمل الجماعي الحزبي، ومن خلال نضال النقابات ومنظمات المجتمع المدني وتوظيف الإعلام الحر والرأي العام الواعي. الأمر الذي يسمح للمواطنين بالتأثير في مضمون القرارات الجماعية الملزمة لهم لما فيه تحقيق مصالحهم المشروعة، هذا فضلاً عن احترام حقوق الإنسان لهم ولكل من يقيم على أرض الدولة، أو يمر بها.

يتميز هذا الكتاب بأنه يتناول موضوعاً مهماً، لم يلق العناية والاهتمام اللذين يستحقهما على الرغم من ضرورة طرحه ومناقشته وتجديده دائماً. وتنبع أهمية الكتاب أيضاً من أنه لم يركز على القضايا النظرية لموضوع المواطنة فحسب، بل تعدّاها إلى دراسة نماذج من الواقع العربي، فجاءت أبحاثه أكثر مباشرة وموضوعية.

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون ص.ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٠٩٠ ١١٠٣ ـ لبنان
تلفون : ٨٦٩١٦٤ ـ ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت
فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

e-mail: info@caus.org.lb
Web Site: http://www.caus.org.lb

الثمن: ٨ دولارات
أو ما يعادلها